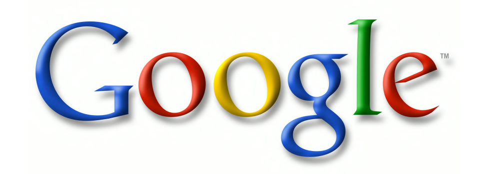




STORIA CRITICA

DELLE CATEGORIE

DAI PRIMORDÎ DELLA FILOSOFIA GRECA

SINO AD HEGEL

Ἀρχὴ οἰκειοτάτη πασῶν ARIST., *Phys.*, Cap. 2.

Primalitas est, unde ens essentiatur.

CAMP., *Met.*, II, 2, art. 1.

Geo. S. Morris, June 28, 1875

STORIA CRITICA

DELLE CATEGORIE

DAI PRIMORDJ DELLA FILOSOFIA GRECA

SINO AD HEGEL

DEL PROF. PIETRO RAGNISCO

VOLUME PRIMO

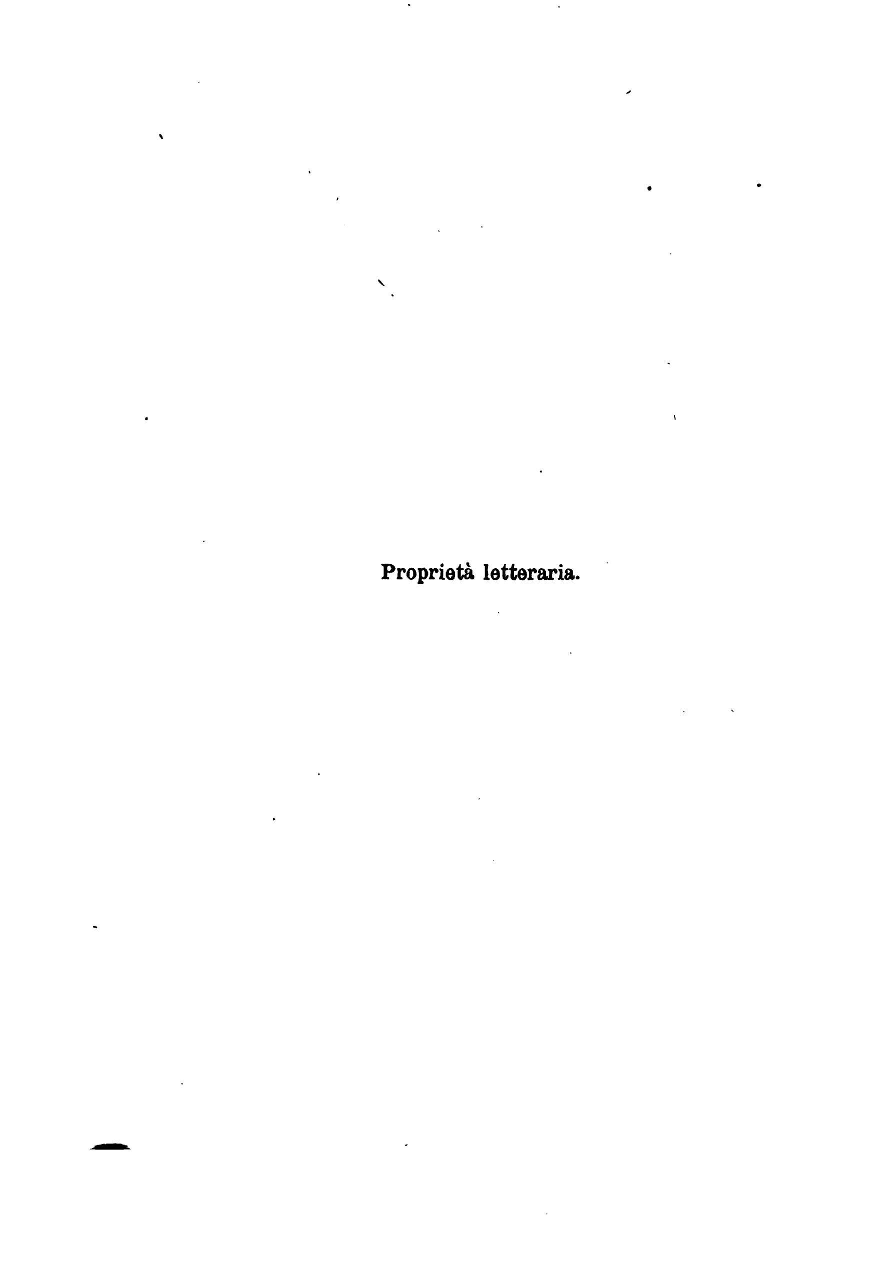
IN FIRENZE

COI TIPI DI M. CELLINI E C.

alla Galileiana

—

1871



AVVERTENZA

Questa opera fu presentata due anni or sono all'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli e riportò la metà del premio fissato al concorso, addì 2 gennaio 1870. Indi venne emendata ed accresciuta di nuove dottrine secondo la necessità dell'argomento.

Avellino, il 1.° Gennaio 1871.

Prof. PIETRO RAGNISCO.

PREFAZIONE

I grandi sistemi della scienza non si comprendono senza la storia, la quale è la sola che ci dà la coscienza del sapere. Aver coscienza di sè vuol dire sapersi, e nissuno può sapere quello che egli si è senza conoscere quello che si fu. Le scienze moderne hanno tutte la loro storia appunto per potere affermare razionalmente quello che esse scoprono. E mi pare che il progresso del secolo XIX consista in questo studio immenso della storia generale e particolare. Comprendo che la storia ci è stata sempre; ma la storia divisa in tante storie particolari è oggi che si vede sì abbondante. La storia delle religioni, della morale, del dritto, della politica, del dritto internazionale, della fisica, della chimica, della natura, sono parti principalissime degli studii moderni. E se la storia vi è stata

sempre, oggi ci è la storia scientifica, la storia ragionata dei fatti e delle scienze: oggi solo la storia, per dir tutto in uno, è una scienza, è la più vasta scienza, è la massima scienza. Ciò vuol dire che il nostro secolo è secolo di massima riflessione, di massimo riconcentramento dello spirito in sè medesimo, perchè la storia è la riflessione dell' umanità sopra il suo passato.

I fatti e le idee sono i due mondi in cui si svolge la natura e lo spirito; e solo nella storia si congiungono per formare il progresso totale dell' umanità. Per mezzo della storia afferma l' uomo la sua completa esistenza personale; e ciò avviene in due modi: per mezzo della storia cosmica, e della storia morale. La storia naturale ci spiega fisicamente come l'uomo sia addivenuto quello che non era; e la storia morale ci dice come l' uomo incivile e barbaro sia addivenuto quello che noi siamo adesso. Due sono i grandi problemi che la storia ci presenta, il naturalismo ed il razionalismo, ovvero l' uomo del cosmo, l' uomo della ragione. Il naturalismo è il vero sistema della fisica, il razionalismo è il sistema apodittico della filosofia. La storia naturale e la filosofia della storia, ovvero la storia scientifica, saranno gli studii che muteranno la faccia del mondo, sveleranno nuova terra e nuovo cielo.

L' uomo, questo nulla e questo tutto dell'universo, spiegando sè stesso, s' incontra in due pro-

blemi che si raccolgono in uno. L'origine di lui, il suo addivenire contiene rispetto al corpo l'origine della materia, rispetto all'animo l'origine della mentalità. Le origini delle cose importano il passato unito al presente dell'essere. Ecco come la storia è una scienza, perchè il suo passato non è nudo fatto, avvenimento isolato, ma collocandosi nel tempo si unisce al presente. La presenzialità del passato forma la scienza del passato, perchè il fatto è trasportato dal tempo nel contempo, dalla successione nell' insieme dell'addivenire, dal momento nell' istante. La scienza trasforma il passato facendolo addiventar presente, e trasportandolo dallo spazio esterno nel brevissimo giro della coscienza: questa trasposizione di tempo e di spazio è il miracolo del sapere scientifico. I due mondi, fisico ed iperfisico, che si succedono nel tempo, si adunano nella fisica o storia della natura e nella filosofia o storia del pensiero. Non vi è essere alcuno che innanzi alla fisica od alla filosofia non mostri il suo nascimento e la sua fine. Questa storia del mondo e della mente è il grande sapere, il solo sapere, l'unico sapere. La fisica compone il mondo colle sue leggi, la filosofia organizza il cosmo mentale colla logica. La fisica e la storia naturale percorrono le varie fasi della materia, la filosofia e la storia svolgono gli avvenimenti della mente. La storia naturale esprime in lungo tratto

ciò che la fisica e la chimica comprendono nelle loro leggi: la storia morale narra le varie apparizioni del pensiero che la logica abbrevia nel suo ritmo. Le leggi della fisica si concretano nella storia del cosmo, le leggi logiche s' istoriano nel mondo morale de' popoli. La storia dell'uomo si spiega nella storia della mente e nella storia del cosmo. Perchè la storia è impossibile senza l' uomo? Perchè senza di esso non si compendierebbe in un punto, in un istante il mondo accaduto: per l'uomo il morto passato vive nel presente. La storia della natura sarebbe muta, se non parlasse dentro di lei la legge fisico-chimica, e la storia dell'umanità non avrebbe significato, se non incarnasse la legge del pensiero. Il più vasto ed il più breve sapere è per ciò la filosofia della mente e della natura, ovvero la filosofia, per eccellenza, perchè le leggi della natura sono necessarie come quelle della mente. Per ciò oggi il materialismo tende a trarre dalle leggi fisiche le leggi logiche, e l' idealismo le leggi fisiche dalle leggi mentali. Il primo divinizza la natura, il secondo divinizza la mente: entrambi sono i sistemi più grandiosi della scienza, perchè entrambi hanno fede nella ragione. Essa apparisce sempre, sia nello svolgimento delle leggi cosmiche, sia nella evoluzione progressiva della mentalità.

Segue da ciò che se la storia della natura si compendia nella fisica o filosofia della natura, la storia della filosofia è la filosofia tutta. Come l'umanità presente è la coscienza dell'umanità passata e non può esistere che a questa condizione alla quale è soggetta, al pari di ogni essere che nasce sotto l'eterno cielo del divenire; così la scienza moderna è ricostruzione sistematica della scienza precedente, è la sua conscienza. E che cosa è la conscienza di una scienza? Niuno creda che queste parole non abbiano senso: la coscienza della scienza è il sistema della scienza precedente nella moderna, è la sua nuova ricostruzione, per la quale lo scibile piglia vita ed alimento dal pensiero moderno. Una scienza senza storia è un pensiero campato in aria, che presto svanisce. Come nella natura ogni evento si spiega nella sua cagione prossima la quale il dichiara non accidentale ma necessario; così nella scienza tutto è sviluppo progressivo che procede a lento passo, perchè niente si perde del passato e tutto si riordina all'avvenire. La scienza, rispetto alla sua storia, è come il raziocinio rispetto alle idee: le idee ci sono, ed il raziocinio le ordina, dà loro l'organismo. Come da vita nasce vita mercè la morte, che semplificando distrugge per produrre componendo; così la scienza di una età si distrugge in un'idea semplice per ricreare un nuovo organismo d'idee.

La lotta tra lo scetticismo e la scienza non è che una legge inevitabile del pensiero, come la vita e la morte sono il fato dell'organismo. La vita del pensiero è parallela alla vita cosmica; ed il problema della scienza della natura si risolve nello studio storico della medesima, come quello della filosofia si contiene nello studio storico del pensiero. Bisogna saper la prima cellula ed il suo svolgimento; e nella filosofia il tutto sta a conoscere il primo germe del pensiero ed il suo progresso. Segue da ciò che la filosofia non può spiegare sè stessa senza la storia, la quale è la prova più infallibile della sua verità; imperocchè un sistema non nasce per un caso qualunque senza un gran precedente che lo contenga: un sistema non rivive nella scienza tale quale fu nel passato, ma sempre si ammoderna allo sviluppo della ragione. E se la legittimità di un sistema sta nella storia della filosofia, questa storia, che è la sua ragion d'essere, è la stessa filosofia. Mi fanno pur ridere coloro che desiderano una storia della filosofia senza sistemi; il sistema non è cosa artificiale sopraggiunta alla scienza, ma è la scienza stessa. Giudicare la scienza passata senza la scienza presente è un impossibile. Ciò che è legge del pensiero è necessario: la critica e la topica non possono separarsi. La scienza passata deve, direi quasi, digerirsi per mezzo della presente: diversamente

sarà una massa che ággrava il nostro intelletto, perchè manca quell'assimilazione per la quale il pensiero antico s' incarna nel presente. Questo è l'unico modo onde il passato può vivere nel presente; e senza di ciò voglio sapere perchè e come si possa leggere la scienza antica? Il nostro secolo è nato col criticismo. Kant è il foriero della moderna Europa: la critica è il nostro pensiero fatto gigante, perchè ha per piedistallo il pensiero dell'antichità. I presenti hanno il dritto di giudicare gli antenati, e non vivranno come presenti se non a questo patto. I grandi sistemi nascono dalla storia, come le grandi gesta de' popoli nascono dal sangue degli antenati che li ha nudriti.

Con queste idee io intrapresi a trattare l'argomento proposto dalla reale Accademia di scienze morali e politiche di Napoli. Vidi che nissun altro tema mi poteva condurre dritto sino all' Hegelismo che la considerazione sulle categorie. Quando questo sistema si vuol comprendere nella sua parte principale, bisogna fermarsi alla dottrina della logica e propriamente al sistema delle categorie. Ivi si osserva la tela delle nostre idee principali svolta man mano dalle più universali alle più particolari. Queste idee sono poste in tale filiazione che non è permesso sbalzare da una ad un'altra presa a caso: il filo della loro deduzione è talmente stretto, che seguendolo ci pare

assistere alla generazione di tutti gli elementi creatori del pensiero. Invece nelle comuni istituzioni di filosofia le categorie sono appena accennate nella logica. Il concetto o l' idea, che sarebbe l' istesso che la categoria, è considerato molto meschinamente, poichè offre la semplice considerazione del genere, della specie e dell' individuo, nonchè le leggi logiche della comprensione ed estensione. La dottrina delle categorie di nuovo è trattata nella ontologia, dove si discorre dell' idea dell'essere, del finito ed infinito, dell'effetto e della causa, ecc. Queste idee però non dipendono da un principio che sia come il germe di tutti i concetti, non sono considerate in nissuna relazione fra loro, nè sono poste in un sistema per mezzo del quale potrebbero dare unità organica alla scienza. Ma che cosa si vuol sapere colla nostra ricerca storica sulle categorie? Le idee della nostra mente sono innumerevoli; e la ricerca delle principali, che sono il fondamento della nostra conoscenza, è pur troppo necessaria alla filosofia dove si studiano le cose nelle loro altissime cagioni. L' ultima cagione infatti non è che l' idea la quale, perchè è cagione e ragione di sè stessa, è appunto cagione e ragione delle cose. La filosofia dimostra tutto perchè dimostra sè stessa: ed è appunto per le idee, che essa contiene, che ha virtù di dimostrarsi quale scienza

superiore. La filosofia è questa, perchè questa è la natura del nostro pensiero; il quale si ferma alle idee delle cose, e non cerca altro, perchè in esse trova la soluzione dell'enimma del sapere. Ora il filosofo non può porre a disamina il congegno del sapere umano, se non scomponendo il pensiero negli elementi primi che lo generano. La filosofia, disse il Galluppi, è la scienza del pensiero umano, e disse bene: come la chimica scompone il corpo negli elementi primi nei quali trova il principio organico; così la filosofia scioglie il pensiero nelle idee per ricomporne l'organamento. La chimica senza la fisica sarebbe incompleta, perchè mancherebbe della conoscenza delle leggi con cui opera la forza, le quali danno origine al mondo organico ed inorganico: e la filosofia se si arrestasse alla sola conoscenza delle idee principali del nostro pensiero, non conoscerebbe l'organismo metafisico del sapere. Ecco la necessità di esaminare le leggi del pensiero dopo aver conosciuto i germi che lo generano. La filosofia è la scienza che spiega sè stessa, è il pensiero che spiega sè medesimo; e siccome il pensiero solo può legittimarsi da sè stesso; così la filosofia è autocratica per eccellenza, è dommatica al supremo grado, perchè è razionale al supremo grado. Se potessimo imaginare esistere qualche cosa superiore alla ragione, la filosofia sarebbe ancella di qualche altra scienza, come

fu stimata una volta: ma sia irrazionale il mistero, sia razionale, sarà sempre la filosofia il supremo oracolo del sapere. Il dommatismo solo è l'irrazionale, mentre il razionalismo in quanto è trascendentale è il dommatismo razionale. Il gran problema della chimica è: come dall'inorganico, dalla materia, dalla forza nasca l'organismo; ed il gran problema della filosofia è: come nasca il razionale dall'irrazionale. La creazione dell'organismo, la creazione della scienza: questo si propongono la filosofia metafisica e la filosofia fisica. La chimica e la fisica bastano a sè medesime, perchè spiegano la vita cogli elementi della natura: e la filosofia deve eziandio bastare a sè medesima, perchè spiega colle idee il pensiero. Colla dottrina delle categorie si vuol dunque sapere le idee principali che compongono il pensiero.

È naturale che a questa domanda tanto vitale nella scienza non si può rispondere senza la storia della filosofia. Poichè non è questione di esporre il numero delle idee volute come principali fondamenti della scienza da varii filosofi: fare tutto ciò sarebbe un lavoro brevissimo ed insignificante. Dire che tante sono le categorie di Aristotele, tante quelle di Platone, tante quelle di Plotino, tante altre di Lullo, di Kant, di Hegel, significa fare una storia eclettica che non produce alcun profitto alla scienza. Questo

argomento che fa parte della storia della filosofia, bisogna ragionarlo colla critica, la quale deve nascere dalla esatta conoscenza del sistema che contiene una dottrina di categorie. Nè noi possiamo entrare nella discussione sul valore, sulla essenza delle categorie senza discutere il problema della realtà della cognizione, perchè le idee proposte come categorie debbono avere un valore pari alla cognizione per poter formare la scienza. La storia della filosofia ci presenta tre periodi, nei quali i filosofi hanno spiegato la realtà della cognizione. Il primo è il periodo ontologico, cioè le idee sono la realtà obbiettiva: questo periodo termina colla filosofia greca, e nella sua decadenza troviamo il germe di un nuovo, cioè del subbiettivismo. Nel quale ci si presenta il trionfo della logica subbiettiva, e l'annichilamento dell'obbiettivismo greco. Questo periodo abbraccia la filosofia del medio evo, dal quale nacque il terzo, cioè lo sforzo del subbiettivismo che tende ad obbiettivarsi. Questo tentativo si completa in Hegel. La logica dunque prima non era, perchè vi era la fisica; poi era solamente obbiettiva, era l'ontologia, la metafisica; indi rimase divisa dalla ontologia ed addivenne subbiettiva, e finalmente s' immedesimò colla ontologia e fu logica trascendentale. Il pensiero, a dirla breve, prima spiegò le cose e non sè stesso, poi spiegò sè stesso come forma astratta

delle cose, e finalmente si spiegò come subbietto-obbietto, come vera e suprema realtà. Queste sono le tre fasi del pensiero, queste dinotano i tre grandi periodi delle tre età filosofiche. Noi dunque siamo nella parte più essenziale della storia della filosofia, siamo a trattare un argomento il più sacro della scienza per la relazione che esiste tra la dottrina delle categorie e quella della realtà della cognizione, la quale spiega il loro valore.

Se non che la teoria delle categorie Hegelliane è combattuta da tre sistemi, i quali oggi negano quanto v'ha di meglio nel sistema idealistico trascendentale. Essi sono il psicologismo, l'ontologismo, ed il positivismo. Noi intendiamo esaminare questi tre sistemi a solo scopo di mostrare chiaramente quale sia l' intenzione di questo scritto. Il psicologismo moderno ha origine da Cartesio, il quale pose a base della scienza la coscienza del pensiero; ossia egli non trovò cosa più certa che la esistenza del pensiero. La coscienza è l'osservazione interna dei fatti ovvero delle idee: ma d'onde provengono questi fatti, queste idee? Il psicologismo vuol sapere l'origine delle idee e la loro realtà. Esso dice che la coscienza basta a sè stessa: il pensiero e non altro: ma poi vuol trovare qualche cosa che sia d'appoggio al pensiero, perchè se esso non è reale è un bel nullà. Da Car-

tesio ad Hume i due problemi rimasero insoluti, la cognizione rimase logica, subbiettiva; il pensiero, non essendo l'essere, non poteva contenerlo; quindi rimase come forma, come un recipiente in cui si dovea riporre l'essere. Ora se il pensiero è empirico, le idee che vi si contengono saranno non già assolute ma semplice produzione di un soggetto relativo. La ideologia nello psicologismo è sempre empirica: l' intelligibilità delle idee rimane ignota perchè è empirico il pensiero. Il psicologismo spiega i fatti, ma non l'oggetto della metafisica: se potesse spiegare come il pensiero sia la prima realtà, non sarebbe più empirico ma trascendentale. Fin tanto che il pensiero è fenomenico, le idee non sono mai la eterna legge del pensiero e delle cose. Il psicologismo moderno non sa darsi ragione di sè stesso perchè non spiega il pensiero come vero fondamento della scienza, ma come forma astratta, non come legge assoluta della intelligenza, ma come un fenomeno dello spirito. Il punto più importante del psicologismo è che il pensiero sia la realtà: ma ciò è un presupposto, perchè il vero è che il pensiero si arresta ai puri fatti della coscienza empirica. Il pensiero dei psicologi ha bisogno della realtà; e siccome non può riuscire a contenerla, così muore come forma sterile dello spirito. Niuno può negare da Cartesio a Locke il gran tentativo di dare una

sistematica delle idee, una scienza *a priori*: ma questo tentativo riuscì allo scetticismo ed al subbiettivismo negativo.

L'ontologismo moderno cerca di compiere le aspirazioni del psicologismo: ebbe origine dalla filosofia alessandrina, dalla filosofia dei padri della Chiesa, e poi fu continuato da Malebranche e dal nostro Gioberti. Il suo punto fondamentale è la visione nostra delle idee in Dio. Comprende che le idee sono la ragione di ogni cosa, che sono superiori al sensibile, e non sa dare loro altra realtà se non la divina. L'ontologismo in ciò è ben superiore al psicologismo, perchè la sua ideologia non è sensistica, ma pura e metafisica: e la dottrina delle idee è la classificazione di quelle idee che sono pensieri divini. Per quanto sia alta la dottrina ontologica non cessa di esser poggiata sopra un principio vacillante, la visione delle idee in Dio. La scienza è un prodotto dello spirito, e solamente come atto del pensiero può essere razionale. La scienza, in quanto è mera contemplazione e pura visione, sarà razionale solamente in chi la contiene, cioè in Dio, ma non nell'uomo. Se la riflessione è un lavoro che secondo gli ontologisti deve ritrarre il pensiero divino, è chiaro che la scienza sarà certa in quanto si appoggia in Dio. Ecco il dommatismo, perchè la divinità della scienza non garantisce la sua razionalità. Le leggi del pen-

siero sono assolute; dunque non sono soggette nè al pensiero umano nè condizionate al pensiero divino. L'ontologismo poggia sulla fede, perchè si affida alla realtà divina, senza che la realtà del pensiero in sè sia stata provata. Esso propriamente suppone un'altra scienza di cui non sa darsi ragione: perciò ha per fondamento un principio gratuito. La filosofia deve spiegare ciò che il pensiero ammette, diversamente non sarà scienza prima; deve spiegare sè stessa, darsi ragione delle prime idee che sono la legislativa del cosmo e dell' ipercosmo: e se a ciò non arriva, sarà scienza incompleta. Che importa che la scienza sia reale, se questa realtà non è ragionata? Il carattere della scienza è il pensiero e non la realtà, cioè la scienza deve essere un prodotto del pensiero, ma non già una visione della realtà. Quella realtà che non nasce dal pensiero non può costituire la razionalità o l'idealità della scienza. Il psicologismo suppone almeno la supremazia del pensiero sulle cose, e tende a legittimare le cose pel pensiero: l'ontologismo invece uccide il pensiero perchè lo dichiara imitatore della realtà. Se anche la realtà ontologica è il pensiero divino, questo pensiero è sempre estraneo al pensiero assoluto: e ciocchè non è legittimato dal pensiero sarà cosa intrusa nella scienza. Il mio pensiero, il pensiero del pensiero di Dio sono relativi entrambi, e però non sono la ragione

di sè stessi perchè non sono assoluti. L' idea in quanto è assoluta, e non già mia o tua, è la suprema realtà perchè è la condizione di ogni pensiero. Se il psicologismo non può trovare la realtà del pensiero appunto perchè si arresta al pensiero relativo, l'ontologismo crede toccare questa realtà nel pensiero divino: entrambi però non cercano la realtà che è inerente al pensiero stesso, cioè la realtà razionale che si deduce dallo stesso pensiero. Così solamente il pensiero rende ragione di sè medesimo, perchè la realtà non è cosa aggiunta a lui, ma è il pensiero stesso. Nell'ontologismo e nello psicologismo la realtà non è della essenza stessa del pensiero, ma è relativa al pensiero o divino o individuale, mentre il pensiero della scienza è assoluto. L'errore sta proprio nel non adempiere allo scopo della scienza, la quale consiste nel sapersi, ovvero nel pensiero del pensiero; non già nel sapere un fatto della coscienza, ma nel sapere la ragione del pensiero proprio. Similmente il pensiero divino è una realtà che è *ad extra* del mio pensiero: ora la scienza spiega ciò che è legge eterna, sia divina sia umana, come la morale spiega i principii per sè non in quanto sono voluti o da Dio ovvero dagli uomini. La scienza cerca la realtà nelle idee, e questa vi si trova appunto in quanto non sono obbiettive, cioè fuori del pensiero, nè soggettive ed individuali. L'as-

solutismo poi è proprio delle idee, le quali non sono nè dentro di me, nè fuori di me: l'idealismo è trascendentale per natura, perchè supera la coscienza empirica dei pensieri, sia umani sia divini, i quali non sono mai legge a sè medesimi. Questo idealismo assoluto trascendentale ha ragione sufficiente a dichiararsi dommatico perchè è razionale per sè medesimo. Ecco il luogo nel quale possono solamente collocarsi le categorie del pensiero. La mancanza della realtà del pensiero nasce dalla relatività, ovvero dalla subbiettività di esso; e se le categorie sono gli elementi organici del pensiero non debbono da altro che da sè medesime ripetere la loro origine. Il psicologismo nel dimandare l'origine delle idee già manifesta la sua insufficienza: questa origine l'ontologismo la trova appunto nell' intuito in quanto le idee sono in Dio collocate. Ma non è nè il subbiettivismo nè l'obbiettivismo divino che dichiarano l'assolutismo che è tanto essenziale al pensiero. La logica psicologica e la logica ontologica non possono dare un valore assoluto alle categorie che sono per sè stesse la suprema legislatura del pensiero.

La dottrina delle categorie viene stimata dai positivisti moderni un inutile sforzo della intelligenza umana; al più essi accettano la parte storica di esse, non mai la parte teorica. Il positivismo non riguarda che all'utile nella scien-

za: egli osserva che le questioni intorno ai principii astratti non apportano risultato interessante alla società; dunque è pur vana la loro investigazione. Esso nega la esistenza dei principii supremi della scienza, mosso quasi da una noia delle loro ricerche sempre sperimentate inutili: consiglia perciò attenersi ai soli fatti, e non alle loro ragioni. Che la filosofia sia una scienza che non ha quella certezza che le scienze naturali specialmente contengono, ciò è verissimo. I fatti, quelli sono, e non ci è che opporre in contrario; ma alla scienza di essi tien dietro immediatamente quella delle idee, poichè l'uomo non ha bisogno solamente della cognizione sperimentale, ma egli studia ancora per una soddisfazione più sublime, la quale ha pur dritto ad aver luogo. Si ha un bel dire: stiamo ai fatti, lasciamo la questione dell'essenza delle cose. Voglio pur concedere che non v' ha metafisica alcuna: ma non si può distogliere quell' intimo desiderio che nasce a tutti quelli che ascoltano i consigli dei positivisti. Quando essi dicono che le essenze sono imperscrutabili, allora sorge il desiderio di sapere ciò che non si sa. Come il razionalismo nasce dal dommatismo, così dal positivismo l' idealismo. Il sapere è necessario all' uomo: ma il sapere per mezzo delle ragioni è necessario alla scienza; e quanto più esso è vasto, tanto più è necessaria la conoscenza

dei suoi principii fondamentali. Quanto più ampii sono i risultamenti che ottiene il positivismo, tanto è più incessante la conoscenza di ciò che è la base dell'esperienza. La metafisica nasce dunque per ispiegare la cognizione; e come il positivismo può negare l'idealismo? Ed è appunto la teoria delle categorie che spiega la genesi della nostra cognizione, perchè svolge gli elementi onde essa si compone. Se il positivismo ammette le leggi logiche, le leggi della dialettica, è naturale allora che vi sia una scienza, la quale spiega ciò che si ammette per fede da lui medesimo. La coscienza, che si può invocare come testimone della verità, ci dice che noi pensiamo così o così, in questo od in quel modo; ma non perchè pensiamo noi così. Ed è più logico certamente il sensismo che nega l'intelligibile, anzi che il positivismo che non lo nega, ma vuole che nissuno lo esamini. Anche il dommatismo propone delle verità; ma il razionalismo sorge appunto per conoscerle. Che importa che il razionalismo non arrivi a conoscere il mistero? È ragionevole però il tentativo di conoscere ciò che propone il dommatismo. Almeno è conseguente ai suoi principii. Il positivismo vuole allo stesso modo che cessi l'idealismo quando ne prepara egli medesimo la ragione d'esistere. Il positivismo ed il dogmatismo religioso si combinano in questo: che entrambi affermano la esi-

stenza di certe verità o di certe idee, le quali non si ponno dalla mente umana comprendere; tutti e due provano coi fatti, colla storia della filosofia, che queste verità, per quanto siano state studiate dai metafisici, non sono state affatto spiegate. Ma se essi sono capaci di giudicare dell'errore dei metafisici, già per questo non sono nè più dommatici, nè più positivisti, perchè hanno delle ragioni onde giudicare de' loro errori. E se essi hanno questa potestà, perchè non hanno la medesima gli altri metafisici, i quali giudicano erronee le dottrine dei filosofi perchè assegnano altre ragioni contro i loro errori? Come è vero che gli scettici sono dommatici perchè propongono il dubbio come principio universale; così i positivisti giudicando erronee le dottrine dei metafisici ammettono il razionalismo idealistico; il quale quanto non si addice all'indole del loro medesimo sistema! Lo spirito infatti del positivismo è di spiegare la scienza senza l'intervento di alcun mistero, e sotto questo lato concorda col naturalismo, sebbene quest'ultimo non è nemico dichiarato della metafisica. Egli spiega l'origine dell'uomo come un fatto naturale, l'origine della religione come un fatto umano, ecc., in somma sostituisce la scienza della natura a tutto ciò che la storia ci dice di mitologico. Ma esaminiamo i risultati degli studii naturali. Gli studii della Geologia e della Paleontologia sono

animati da quelli della Fisiologia, e ci spiegano l'uomo moderno e la terra moderna per mezzo dell'uomo ántico e della terra antica. La Fisiologia tratta oggi il problema della vita non nella sfera dell'animale solo, ma nel cosmo intero, nel quale solo l'argomento della vita può trovare i principii fattori dell'animazione. Ma eppure se la Fisiologia è la scienza suprema della natura, poichè essa nasce dalla chimica e dalla fisica che le somministrano gli elementi fattori dell'organismo, essa rimarrebbe incompleta, se mai non ponesse termine là propriamente dove incomincia la vita psichica, la psicologia universale del cosmo. Come la Fisiologia avendo per base la chimica e la fisica deve spiegare la vita in generale di cui la vita umana non è che una specie; così la psicologia moderna non è più ristretta nei limiti dell'individuo, ma spazia per tutto l'universo, perchè spiega non più fatti parziali della coscienza, ma le leggi generali onde lo spirito si svolge. Questa psicologia è trascendente, è il pensiero nelle sue leggi che ci spiega la scienza tutta, è la metafisica delle idee che sono l'architettura delle cose e della mente. Questa scienza astratta, se anche non esistesse, si dovrebbe creare necessariamente, come l'ipotesi si crea dalla fisica appunto per ispiegare certi fatti universali. Se il fisico non crede compiuta la sua scienza senza affidarsi a certe leggi uni-

versali le quali sistemano la natura; come poi la scienza tutta non deve ammettere una ipotesi universale, la quale spiega tutti i principii delle scienze? E siccome l' ipotesi delle scienze speciali deve èsser confermata dai fatti perchè è determinata da essi; così l'ipotesi universale della scienza universale non deve spiegare che le scienze dei fatti tutti, ovvero le loro altissime ragioni. Ecco perchè è la sola ragione che convalida questa metafisica, questa universale ipotesi. Imperocchè in quanto la metafisica spiega non la cognizione fenomenica, ma il pensiero, la legge assoluta dell' universo e delle intelligenze, allora sorge la scienza che mostra gli elementi primitivi dello scibile. La logica perciò è il segreto della vita cosmica, è la psicologia universale conosciuta nel suo scheletro, è il microcosmo che contiene il megacosmo, è una ipotesi prodotta dello stesso pensiero, è una genitura eguale all' infinito genitore. Questa è l' ipotesi per eccellenza, che spiega sè stessa per sè stessa; poichè mentre ogn' ipotesi è il prodotto della ragione atto a spiegare il fatto, l' ipotesi della filosofia è la ragione che si spiega da sè come ragione, e che non ha bisogno di alcun fatto per verificarsi. La teoria dunque delle categorie deve accettarsi dai positivisti come quella che contiene l'alta legge dell'andamento non solo del cosmo, ma eziandio del pensiero.

Ma egli è vano intrattenerci in piccole polemiche contro i sistemi che oggidì si disputano il campo della scienza. Abbiamo con noi la storia della scienza, la quale ci darà la vera soluzione dell'enimma filosofico. La storia è il riposo della intelligenza che medita sul passato con tutta la serenità di mente: i suoi responsi sono i più veri: a noi non resta che ascoltare le sue sentenze colla massima devozione. Sacra è la parola storica e non ammette difficoltà in contrario, perchè essa è il pensiero riflesso dell' umanità, ovvero il pensiero che si ragiona da sè medesimo, e ragionandosi si conferma come vero. L' infallibilità di una verità non la so intendere senza la storia per la quale si conferma in noi questa verità. E questa conferma della verità è appunto il pensiero storico, il pensiero riflesso. La storicità di un vero è la sua razionalità, perchè solo la razionalità può costituire la sua immortalità, per la quale ha luogo la storia.

Ma dove noi tendiamo colla nostra storia? alla conoscenza del pensiero, delle sue leggi, dei suoi elementi che lo compongono. Questo pensiero, compagno indivisibile della vita, unico testimone di ciò che fu, di ciò che è, e di ciò che sarà l' umanità, questo pensiero pel quale l' umanità è quello che è, il quale forma l'essenza dell' uomo, delle sue azioni sì individuali che sociali, questo pensiero che è il più

piccolo ed il più vasto mondo in cui la mente vive, è, e si muove; questo pensiero che è il regno degli esseri superiori ed inferiori, che è il mondo immortale dell'umanità, questo è quello che la filosofia vuol conoscere. A lei spetta più che ad ogni altra scienza siffatta conoscenza. E la storia delle categorie è quella chi ci farà conoscere quali sieno state le diverse fasi del pensiero, quali elementi abbiano costituita la sua essenza. Tutto è rivelazione del pensiero, sia mediatamente, sia immediatamente: l'arte e la religione lo nascondono sotto l'ombra delle figure, delle immagini, dei miti e dei simboli. Il pensiero si rivela immediatamente nella scienza e *facie ad faciem* nella filosofia. Perciò la logica è la scienza del pensiero in persona, è la scienza del verbo mentale, è la scienza della mentalità. Se vi fosse qualche cosa superiore al pensiero noi non potremmo pensarlo, non sospettarlo, non immaginarlo, non crederlo che col pensiero: e ciò vuol dire autocrazia del pensiero. E noi diciamo a ragione la logica regina dei mortali e degli immortali perchè governa le cose divine ed umane. Ora di questa logica appunto, di questo pensiero noi cerchiamo le varie vicende nella nostra storia: vogliamo sapere quali furono quegli elementi che gli dettero tanta vita da dirlo il principio del sapere. Le sue evoluzioni ce lo presenteranno dapprincipio infant

perchè non sa esprimere che il linguaggio della natura, anzi egli non si manifesta ancora, ma è la natura che lo mostra. Lo vedremo fatto adulto nella filosofia socratica sino al decadimento della sapienza greca, e addivenuto quasi decrepito nella scolastica ritemprarsi a novella vita e rinascere colla filosofia moderna. Queste sono le vicende del pensiero, perchè gli elementi che formano la sua essenza, ovvero le categorie, che sono i principii elementari onde si compone, subirono le stesse fasi. Le categorie ora sono naturali, ora ideali e reali, ora forme sterili del pensiero, ora poi ideali ed assoluto, quale è propria la natura del pensiero. Qualunque sia il sistema della filosofia, o scetticismo, o dommatismo, o positivismo, o psicologismo, qualunque possa immaginarsi nato, nascente o nascituro, non piglia forza e vita che dal pensiero perchè è da lui generato. Io son chi sono: dice il pensiero dello scettico; credete alle mie negazioni. Io sono chi sono: dice il psicologista: credete al mio pensiero subbiettivo: credete al mio pensiero naturale, dice il positivista; e così qualunque altro sistema non parlerà che in nome del pensiero che gli ha dato esistenza. Ma lasciamo parlare al pensiero come pensiero, al pensiero ideale, trascendentale, assoluto, al pensiero che è il verbo umano e divino: non mettiamogli l'ombra della natura nè qualunque altra affermazione o

negazione, mia, tua o di chicchessia: lasciamolo parlare in sè medesimo, e vedremo se non è desso la voce assoluta, che regola Dio e gli uomini, il cosmo e l'ipercosmo, vedremo se non è lo spirito che alimenta ogni cosa celeste e terrestre. A questo Dio-spirito, fatto, direi quasi, dalla nostra carne e dalle nostre ossa, cioè generato dal razionalismo e dalla logica, a questo Dio che noi adorando sappiamo chi sia perchè fatto da noi, perchè è nostro pensiero, è nostra mente, è nostra vita, noi tendiamo coll'Hegelismo; e chi potrà essere contro di noi?

PROLEGOMENI

CAPITOLO I.

Che cosa sieno le categorie.

Prima di cominciare la storia delle categorie fa d'uopo spiegare quale sia il significato etimologico e reale di questo vocabolo. La parola categoria viene dal verbo κατηγορέω, *accuso*, *arguo*. Il verbo κατηγορεῖν secondo la sua etimologia significa *accusare*: così presso Erodoto si legge: Ὁ Ἠριδανὸς αὐτὸ κατηγορέει τὸ οὔνομα ὡς ἔστι Ἑλληνικὸν καὶ οὐ βαρβαρικὸν (1). In questo stesso tratto però il κατηγορεῖν può significare per translato anche *dimostrare*: poichè si potrebbe tradurre: il nome stesso, Eridano, accusa che non è barbaro, o straniero, ma greco; ov-

(1) Erod., III, 115.

vero: la stessa parola, Eridano, dimostra essere un nome greco. Nel senso di *dimostrare* si trova usato presso Platone nel Fedro ove si legge: Ἔπειτα ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγῃ ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, εὐταῦθα σαφέστατα κατηγορεῖ ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει (1). Il Trendelenburg dice che il verbo κατηγορέω derivando da κατὰ ed ἀγορεύω voglia piuttosto significare *deferire* anzi che *accusare:* poichè κατὰ non dinota *contra*, ma *de:* onde fu tradotta la parola κατηγορία *predicamento* ossia *deferimento* (2). Pare però che sia impossibile sopprimere in questo vocabolo l'idea del contrario o dell'opposto che si trova inclusa non solo nel κατὰ ma nello stesso ἀγορεύω: e lo stesso *dimostrare* dinota il *presentare davanti, in faccia, contro qualcheduno.* Presso Aristotile il verbo κατηγορεῖν ha costantemente il significato di *predicare:* così τὸ κατηγορούμενον, τὸ κοινῇ κατηγορούμενον vuol dire *ciò che è predicato, ciò che è comune predicato.* Ed anche quando si trova unito questo verbo con qualche preposizione, come προσκατηγορεῖσθαι, ἀντικατηγορεῖσθαι, serba sempre il significato di *predicare:* quindi predicare di qualche cosa, predicare con-

(1) PHAED., pag. 73 bis.

(2) « Quae origo ipsi nomini inest. Etenim κατηγορεῖν missa accusandi potestate apud Aristotelem generalem referendi et enunciandi vim tenet, atque quae inest praepositio κατὰ non, contra, sed, de, valet. Ita factum est ut κατηγορία (die aussage) a Boethio praedicamentum verteretur ». TREND., *Elementa logices Arist.*, pag. 56.

tro qualche cosa (1). La parola poi *categoria* venendo dal verbo κατηγορεῖν dinota presso Aristotele il *predicato;* onde della sostanza si dice che essa non è categoria, perchè non può esser predicato di qualche cosa (2). Negli analitici primi sono dette ἄλλαι κατηγορίαι la possibilità e la necessità, e nel *de part. anim.* il volare, il camminare, il notare e lo andar carpone sono detti specie di una categoria universale, che è l'incesso degli animali (3). Fu per ciò che la parola *categoria* fu tradotta da Boezio in latino *praedicamentum.* Dagli stoici la *categoria* fu intesa per il sommo genere delle cose, τὰ γενικώτατα. I Tedeschi la esprimono per *die aussage,* e presso Kant dinota le prime nozioni generate dalla mente, *stambegriffe des Verstandes.* Secondo l'uso comune per *categoria* s'intende *classe delle cose.* E ciò intorno alla etimologia della parola *categoria.*

In riguardo al suo significato reale è da osservare che questa parola fu introdotta la prima

(1) Vedi *Geschichte der Kategorienlehre von* ADOLF TRENDELENBURG, pag. 3.

(2) Ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐστι κατεγορία. I, cap. 5 delle categorie.

(3) Ἕτερα δὲ ἴσως ἐστὶν οἷς συμβαίνει τὴν μὲν κατηγορίαν ἔχειν τὴν αὐτὴν, διαφέρειν δὲ τῇ κατ' εἶδος διαφορᾷ, οἷον ἡ τῶν ζώων πορεία· οὐ γὰρ φαίνεται μία τῷ εἴδει· διαφέρει γὰρ πτῆσις καὶ νεῦσις καὶ βάδισις καὶ ἕρψις. *Part. anim.*, lib. I, cap. 1.

volta nella scienza da Aristotele, il quale l
tese nel suo etimologico senso di predican
o sommo genere di attributi. Aristotele
nelle categorie tutto quello che si può pred
dell'essere, ovvero le ultime determinazioni
l'essere di che la scienza sola si può occu
Per lo che si vede che, nel senso in cui lo
girita prese la parola categoria, essa non di
il principio della scienza, perchè questo cont
le categorie ma non è alcuna di esse. In
Aristotele, nella fisica parlando del moto cl
trova nelle cose, enumera le quattro prime c
gorie, le quali dinotano diverse maniere di
vimento (1); e nella metafisica dice chiaram
le categorie essere determinazioni speciali
l'essere (2). Nè può essere altrimenti, poich
principio è per sua natura indeterminato, e
me tale sotto quale categoria può annovera
Tutto ciò che principia non è alcuna cosa de
minata, ma nell'atto stesso che principia a
venta qualche cosa. La cosa che addiventa è
determinazione del principio, è il suo attribu
e però la categoria essendo il predicato dell
sere suppone già l'essere come quel principio
cui deriva. Le categorie se non nel vocabolo
senso però hanno avuta esistenza presso i filo
prima di Aristotele. Imperocchè è impossibile f
sofare senza le categorie, come non si può
gionare senza un principio e le sue applicazi

(1) *Phys.*, III, cap. 1.
(2) *Metaphys.*, VII, cap. 1.

La scienza procede con un metodo, anzi il metodo è la scienza stessa. Ora il metodo e quindi la scienza ha un principio, un mezzo, ed un fine. Il principio ed il fine sono identici: ma il primo non si sviluppa nel secondo se non passa attraverso il mezzo. Si dice comunemente nella logica che il mezzo consiste nei ragionamenti, i quali se s' inspirano sul principio, non sono che idee secondarie, le quali rivelano, esplicano, concretizzano il principio stesso. Ora che altro sono queste idee secondarie se non le categorie, ovvero le determinazioni del primo della scienza? Le categorie sono le prove del principio, e decidono del suo valore; sono come tanti principii secondi che emanano dal primo. E siccome la filosofia è la scienza prima che abbraccia sotto di sè la natura e l' idea; così le categorie contengono i principii di ogni scienza speciale; i quali considerati rispetto al primo filosofico veramente si possono dire i suoi predicamenti, poichè il principio non può appartenere a nessuna categoria, essendo l'indeterminato che soltanto per mezzo del discorso filosofico determinandosi si categorizza. Che se ogni scienza non può far di meno delle categorie, la filosofia soprattutto in esse ritrova la sua essenza. Essa è la scienza dei sommi generi, delle supreme idee della conoscenza, e queste non sono se non le categorie, le quali esprimono le prime determinazioni generali del nostro pensiero. La filosofia spiega tutto per mezzo delle categorie, perchè

esse sono le leggi onde si compone l'organis
del nostro pensiero scientifico. Chi potrà (
che la fisica possa trascurare le leggi della
tura? Quando queste mancassero nello str
cosmico, la fisica sarebbe un vero trastullo,
balocco da fanciulli. Ci sono le categorie in tu
le scienze, e perchè non nella filosofia? Le
tegorie, le vere categorie, le categorie per
cellenza non sono proprie che della sola filoso
esse sono le leggi del pensiero, le leggi de
cose, perchè rivelano la costruzione della co
scenza, l'architettura delle cose ultime. La scie
è come l'epilogo del pensiero umano: per e
si addiventa padrone del mare infinito delle
gnizioni riducendo i particolari ai generali.
sono appunto le categorie che adunano in
gruppo sintetico lo svariato numero di conosce
ze riducendole sotto leggi che formano il siste
o la scienza. Come è impossibile la scienza sen
sistema, senza metodo; così la scienza senza
categorie rinnega sè medesima.

Le categorie non possono essere nè una so
mente, nè infinite di numero. Se una sola fos
la categoria, non si avrebbe la scienza, la qua
sussiste pel sistema d'idee distinte ed oppos
tra loro. E la filosofia, essendo scienza suprem
deve contenere per necessità un duplice ordi
di categorie, poichè essa abbraccia due specie
esseri diversi tra loro, come il finito e l'infinit
la causa e l'effetto ecc. Se si ammette una so
categoria, allora o essa è indeterminata e no

si distingue dal principio, il quale da sè solo non può formare la scienza: ovvero se è determinata, deve avere relazione con un' altra a quella opposta, da cui si diversifica e per cui si distingue e si determina come tale. Dall'altra parte se si dice che le categorie sono infinite di numero, allora manca il sistema, l'ordine, il legame fra le idee della scienza. Una idea che fosse oziosa nella scienza sarebbe d'ostacolo al sistema, il quale sussiste per le relazioni tra l'una e l'altra idea. Ora, perchè nella scienza vi sia questo sistema, fa d'uopo che i suoi elementi sieno idee determinate affinchè presentino un aspetto certo nei loro rapporti. Le categorie essendo quelle che rivelano l' intreccio della scienza debbono essere determinate di numero, perchè siccome l'una non sussiste nè ha senso che per l'altra cui si riferisce, così questo stesso vincolo di relazione deve determinarle e limitarle. Inoltre: le categorie essendo generali contengono sotto di sè infiniti particolari, ma in sè stesse debbono essere determinate. Perchè il genere sebbene contenga infiniti individui, pure non potrebbe esser tale se non si distinguesse e se non differisse o da altro genere ovvero dalla stessa specie: e questa differenza è quella che dà origine alla sua limitazione. Da ciò segue che le categorie non sono infinite, ma sono essenzialmente molteplici, perchè esse non sono il principio che è uno per natura, ma avendo una relazione a lui non possono riferirglisi che come

non une, ovvero come molteplici. Se le categorie fossero identiche al principio allora si proverebbe nella scienza lo stesso per lo stesso: se poi fossero interamente diverse, allora non avendo relazione alcuna con lui non potrebbero svolgere il principio. Se dunque le categorie, nell'atto che sono dal principio diverse, da lui ripetono il vincolo di generazione: siccome uno è il principio; così non possono diversificarsi senza essere moltiplici, perchè solo moltiplicandosi si determinano, e solo determinandosi provano il principio stesso.

Le categorie essendo moltiplici, perchè differiscono dal principio, sono essenzialmente opposte tra loro. È questo un altro notabile carattere delle categorie. Le categorie non sono il principio della scienza, perchè esse sono determinate, ed il principio è indeterminato. Ora la determinazione di un essere non avviene senza l'opposizione. Imperocchè determinarsi vale distinguersi: ma ciò che si distingue deve essere diverso da quell'essere da cui si distingue: e quest'ultimo essere per contrario non potrebbe distinguere il primo, se esso stesso non fosse eziandio diverso da quello. Ecco come nasce la opposizione nelle categorie. Inoltre le categorie essendo moltiplici, perchè diverse dal principio che è uno, se non fossero opposte nella loro moltiplicità sarebbero o identiche ovvero differenti tra loro e non conterrebbero quel vario che è un elemento tanto essenziale alla scienza. L'identità non si trova

che nell'uno; la differenza è poi nel vario, ed è dessa che genera .l'opposizione. Le categorie sono il fondamento del sistema scientifico, il quale com'è un circolo che ha per centro il principio, si dirama nelle categorie. Ora ciò non può avvenire senza la legge dialettica, perchè l'esplicazione rinchiude l'identico ed il diverso che sono gli elementi essenzali, perchè la relazione sussista. Nella relazione si comprendono due termini che sono diversi ed identici nello stesso tempo, cioè sono opposti (e questo è la diversità) e sono relativi (e ciò costituisce la identità della diversità). Le categorie poi essendo le idee le più generali della scienza generale non possono contenere che l'opposizione generale. Poichè il diverso, se è particolare, perde nel genere la sua diversità, come il chiaro e l'oscuro perdono il loro opposto nell' idea generica della luce: e solo quando è nel genere, è un universale contrario. E siccome il genere è superiore all' individuo, in quanto è più di questo esteso; così essendo esso opposto contener deve la maggiore opposizione. Anzi le categorie non possono aver luogo nella scienza se non sono opposte tra loro e la loro opposizione non è generale. Questa opposizione deve esser tale che nella natura di una categoria si trovi già l'opposizione dell'altra categoria; quindi deve essere eguale per l'una e l'altra categoria, deve essere parallela, direi quasi, cioè deve serbarsi sempre la stessa in mezzo ai due termini, deve

infine tendere all'unità onde sia figlia legittima del principio di che deriva. L'ultimo distintivo di questa opposizione è che sia necessaria, poichè lo studio della scienza versa sulle cose assolute; e se l'opposizione nasce dal caso non è degna della cosiderazione scientifica. L'opposizione allora è necessaria quando nasce dalla natura essenziale dei termini (1). Di che si rileva che la storia delle categorie essendo la storia dei supremi generi delle cose, e questi generi essendo opposti e questa opposizione nel suo processo costituendo la dialettica, essa non sarà che la storia della dialettica. Ed infatti: la dialettica esprime il processo degli opposti in quanto derivano da un supremo principio; e sono appunto le categorie che possono dirsi come le colonne che sostengono l'edifizio della scienza. E che cosa sarebbe la scienza senza le categorie, se non quello stesso che addiverrebbe senza la dialettica? La scienza è un sistema, ed il sistema è la dialettica, la quale non esclude veruna idea, e le abbraccia tutte, le connette in quanto esse sono opposte.

Le categorie sono gli elementi della scienza, sono lo scheletro della dialettica, sono i componenti del sistema scientifico. E se una qualche differenza si può ammettere tra la dialettica e le categorie, essa consiste nell'essere questa la forma e quelle la materia della scienza.

(1) Sulla opposizione delle categorie vedi GIOBERTI nella *Protologia*, vol. I, pag. 124, Pensiero, e nota seguente.

Questa distinzione è piuttosto astratta, perchè in verità la dialettica senza le categorie parmi che rappresenti una volta senza le colonne che la sorreggono. La storia delle categorie è identica perfettamente a quella della dialettica, poichè sì nell'una che nell'altra si osserva avere esse avute un valore ora reale ora formale, ora fisico ora metafisico. Può anche dirsi la storia delle categorie una parte della storia della logica, poichè le categorie rivelano la struttura principale del pensiero umano, ovvero il fondamento su cui si poggia il giudizio ed il raziocinio. Quindi le categorie hanno avuto un valore ora formale ora reale, come la logica, che ora è stata subbiettiva ed ora obbiettiva.

Noi abbiamo visto le relazioni delle categorie colla logica, colla dialettica, colla filosofia, colla scienza, e siamo pervenuti a conoscere la loro natura, i loro varii caratteri che in esse si trovano. Il Gioberti disse che la filosofia risiede tutta nelle categorie, poichè ogni disputa sulle cose si riduce ad un problema categorìco (1).

(1) La filosofia risiede tutta nelle categorie, giacchè ogni problema filosofico si riduce sostanzialmente a un problema categorico. Ed è naturale, poichè ogni disputa sulle cose è per noi una disputa d'idee. Dunque il dialettismo successivo della filosofia è un dialettismo categorico. Le categorie infatti, marciando a coppie di oppositi, contengono in sè stesse il conflitto espresso dalla dualità de' termini e dalla moltiplicità delle coppie, e l'armonia significata dall'unità di ciascuna coppia e dalla riduzione delle coppie secondarie alla coppia fondamentale e suprema. La pugna categorica

Ciò si comprende bene dalle cose su esposte, perchè le categorie sono alla filosofia quello stesso che è la dialettica alla filosofia medesima; e siccome la dialettica è il sistema, il sistema è il metodo, il metodo è la scienza, e la scienza suprema è la dialettica per eccellenza, e la dialettica consiste nelle categorie; così le categorie sono la più alta filosofia, la protologia come alcuni dicono. Soggiugne il filosofo subalpino, che Hegel è stato il primo filosofo che si accòrse che tutta la scienza consista nella tela delle categorie, e che la sua logica è una scienza universale. La prima proposizione non ci par niente vera, come si vedrà facilmente da questa storia: verissima poi è la seconda sentenza. Imperocchè può dirsi che la logica di Hegel sia un nuovo organo rispetto alla comune logica delle scuole. La nostra storia avrà fine appunto nelle categoríe hegeliane, perchè in esse si trova il compimento di tutti quei caratteri che la scienza richiede in una perfetta dottrina delle categorie.

consiste nell'escludersi reciproco dei membri categorici; ma escludendosi, s'intrecciano a vicenda, entrano l'uno nell'altro, e da tal mischianza nasce l'armonia. L'Hegel fu il primo filosofo che si accòrse che tutta la scienza consiste nella tela delle categorie, onde la sua logica è una scienza universale (pag. 323, Dialettica nella *Protologia*, vol. I.)

CAPITOLO II.

Divisione del presente trattato.

Una questione dobbiamo noi premettere, prima di esporre la divisione della nostra storia, ed è: d'onde incominci veramente la storia delle categorie. Questa questione non possiamo noi risolverla col Prantl, il quale nella sua storia intorno alla logica tratta le categorie nel senso logico solamente. Ed il Trendelenburg, persuaso che il senso delle categorie debba essere assolutamente logico, riconosce propriamente da Socrate, e forse più propriamente da Aristotele, l'origine di quelle. Questa questione dipende dal senso che si attribuisce alla categoria. Le categorie hanno avuto diverso valore secondo i diversi sistemi de' filosofi, come apparirà dalla nostra storia: e se si vuol dire che da Aristotele ad Hegel la categoria fu intesa sempre nel senso logico, si enuncerà una proposizione molto equivoca, perchè dallo stesso Aristotele sino allo stesso Hegel non ebbe sempre lo stesso valore nella scienza, essendo stata ora formale ed astratta, ora reale e concreta. Perchè noi possiamo dare una storia completa delle categorie, dobbiamo intendere la categoria nel significato più ampio che è possibile. L'essenza della categoria

sta nell'essere la determinazione universale di un principio: e siccome un principio universale si può trovare o nella natura o fuori la natura; così la categoria non può essere solamente logica ma anche cosmologica. Non vi è dubbio che l'universale in sè e per sè sia solamente astratto, e quindi che la categoria debba essere assolutamente astratta. Però se noi diamo principio alla nostra storia dalla categoria logica, trasandiamo allora ciò che ha dato origine al principio astratto, che è appunto il concreto. E tale è veramente il processo della storia della filosofia, la quale cominciò le sue speculazioni dalla natura. D'altronde la categoria nasce in qualunque sistema sia naturale, sia ideale, sia subbiettivo, sia obbiettivo: poichè bisogna mostrare non solo quale sia il principio della scienza, ma eziandio come esso si determini ne' particolari. E che cosa sono le determinazioni di un principio se non i generi speciali che nascono da lui? O dunque noi dovremmo dire che da Socrate sia incominciato il principio della scienza, e quindi da lui sarà la storia delle categorie: ovvero se nella filosofia antesocratica esistono altri principii è necessità che vi si rinvengano diverse categorie. Il Trendelenburg osserva che noi non dobbiamo confondere i principii reali colle categorie logiche, poichè, egli dice, sebbene in alcune moderne filosofie i principii e le categorie camminino di conserva; pure non fu così dap-

principio (1). Ciò è vero in questo senso che la categoria non è il principio, perchè è la determinazione del principio: quindi la categoria è logica se il principio è logico; ma perchè essa non può essere reale se il principio da cui deriva è reale? Al certo noi vogliamo profittare delle giuste osservazioni del Trendelenburg, il quale dice che non bisogna contraffare la storia della filosofia e fare dei sistemi come di una produzione del proprio pensiero (*wie autochthonische Geburten des reinen Gedankens*). Ma a me pare che possa a lui rimproverarsi quello stesso che egli vorrebbe ad Hegel ascrivere. Imperocchè se Hegel secondo lui chiamò categorie quei principii che non erano logici, perchè egli immedesimò la logica coll'ontologia; del pari il Trendelenburg persuaso che la categoria debba essere assolutamente logica, non annovera tra le categorie quei principii che furono ammessi come reali prima di Socrate. Che se la storia deve esporre il processo delle categorie, perchè non dovrà prima incominciare da quelle che furono una determinazione del principio che governa il mondo materiale e poi da quelle che furono assolutamente logiche? Anzi appunto perchè nella scienza la categoria ora ha avuto un senso logico ed ora un senso metafisico è impossibile trattarne compiutamente la storia, se mai non la si

(1) Vedi TREND., pag. 197, II, *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie: Ueberblick und Beurtheilung.*

esponga ancora nel senso naturale o cosmologico. Altra è la questione della origine della logica, altra è quella della origine della categoria; poichè una categoria può non esser logica, ed intanto avere tutti i caratteri della categoria. E poi, anche se si vuol trattare pienamente la origine delle categorie logiche è impossibile omettere quelle che nella filosofia antesocratica ebbero un senso naturale. Difatti, se è vero che l'origine della logica e delle categorie, secondo il Trendelenburg, principia da Socrate, in quanto egli è l'autore della definizione: chi non sa che l' invenzione della definizione concreta si trova in prima presso i pittagorici, i quali definivano che cosa fosse una data cosa particolare, sebbene non avessero già esaminate le leggi della definizione in genere? (1). È obbligo dello storico accettare non solo le categorie logiche, quando come logiche si vollero intendere dai filosofi, ma eziandio quelle che sono reali, quando si identificarono coi principii reali. È vero che nella filosofia tedesca noi troviamo nominate categorie i principii reali, e questo nome categoria non si trova nella scienza adoperato la prima volta se non da Aristotele. Ma i nomi esplicano le cose, non alterano la loro essenza; e se noi troviamo stabiliti certi principii universali che regolano l'ordine cosmico e costituiscono la sua architettura, chi ci proibisce di chiamare

(1) Arist., *De part. anim.*, I, 1; e nella *Metaf.*, III, 4.

categorie queste leggi appunto, sebbene esse non governano il mondo del pensiero? In ciò sta l'opera della storia, nel far vedere cioè come la categoria dal mondo fisico sia passata nel mondo intellettuale. La dialettica delle idee suppone la dialettica delle cose: ciò è verissimo storicamente, perchè la filosofia greca scoprì nella natura in prima come i principii opposti governano il mondo. E nelle categorie reali, le quali versano nei limiti della sola natura, si trova l'origine delle categorie logiche. Finalmente noi crediamo che la nostra storia non debba affatto trasandare le categorie della filosofia antesocratica, perchè la filosofia di quel periodo sebbene non sia uscita fuori de' limiti della natura, pure riguardolla sempre nell'aspetto metafisico e generale. « L'elemento principe e il cielo de' Ionii, « de' Pitagorici, dice Gioberti, è un non so che « di misto e di transeunte che confina con due « termini, ed è quindi materiale e spirituale « insieme, fisico e metafisico, sensato ed intel- « lettivo » (1). La fisica di quel periodo è una metafisica, perchè spiega Dio il mondo e l'anima colle leggi della natura: è una vera filosofia della natura. Ora queste leggi che regolano la natura, perchè non debbono dirsi di essere categorie sebbene non sieno assolutamente logiche? Il Trendelenburg nella sua storia non cerca veramente l'origine della categoria

(1) GIOBERTI, pag. 278, vol. I, *Protologia*.

logica ovvero formale, perchè non espone le varie categorie delle diverse scuole, essendo persuaso che quelle debbano essere assolutamente formali. A confermare la sua opinione egli invoca l'autorità di Aristotele, il quale nella dottrina delle categorie non ha mai fatto cenno nè delle categorie de' pittagorici, nè di quelle de' gionici. Ma a ciò si può rispondere: che Aristotele non doveva certamente trattare nella logica di quei principii che non erano logici: invece ne parla nella fisica appunto, perchè sono fisici. Ora si vorrebbe sapere perchè una categoria non può appartenere all'ordine fisico? Le categorie di Aristotele sono le leggi del pensiero, ciò è verissimo: e perchè non sono categorie le leggi cosmofisiche della scuola jonica dinamíca e meccanica? perchè non sono categorie le idee cardinali della filosofia eleatica, se la dottrina platonica si raggira appunto intorno alla dimostrazione della esistenza di quelle idee contrarie alle prime da essa negate? Non so per quale ragione il Trendelenburg non voglia accettare come categorie i dieci principii della filosofia pittagorica, salvo per solo desiderio di opporsi alla sentenza hegeliana (1). Certamente non è il solo Hegel che ha nominato questi principii categorie, ma eziandio il Tenneman,

(1) Anco il Ritter ed il Preller concordano col Trendelenburg dicendo così: « Decem principia (cave dicas categorias) ab his poni dicit (Simplic.) quia dena paria oppositorum numerat ». Vedi pag. 64, *Hist. Philos.*, ed. IV.

il Ritter, il Petersen, ed anco il nostro Gioberti nella sua protologia. Nè so come si possa dire che non sono categorie questi principii, perchè Aristotele ne parla solamente nella sua metafisica, e li dice ἀρχαὶ, ed Eudoro li chiama στοιχεῖα (1). Aristotele non ne parla nella logica, perchè essi sono principii reali; ma ciò non dimostra che i principii reali non sieno categorie. Aristotele stesso parla delle sue categorie nella fisica e nella metafisica: dunque è da conchiudere che un principio reale e non logico può dirsi categoria. Nè l'averli chiamati Eudoro elementi delle cose questi principii significa che noi, se li diciamo categorie, travolgiamo il loro significato. Poichè nel fatto i principii delle scuole antesocratiche sono elementi e principii: elementi, perchè dinotano cose materiali, principii, perchè nella loro stessa materia operano come esseri spirituali che dominano la natura (2).

Ecco le ragioni per le quali abbiamo premesse alla nostra storia le categorie della filosofia antesocratica, e più innanzi si vedrà che la dottrina delle categorie nacque prima nella dialettica e poi nella logica. E siamo penetrati per fino nel

(1) NAMEN, soggiugne: « welche sich von der logischen Bedeutung der Kategorien wesentlich entfernen; pag. 201, *Die Kategorienlehre in der Geschichte der philosophie.*

(2) PLUTARCO nel *De plac. philos.*, I, 2 osserva che Talete confuse il principio coll'elemento, l'ἀρχὴ con lo στοιχεῖον. Ciò si può dire di tutti i filosofi antesocratici, perchè la distinzione tra la causa formale e materiale la troviamo primieramente in Platone.

santuario della greca religione per osservare i simboli della dialettica, trovando nel mito l'allusione a quella dottrina che una virile filosofia dovea svolgere. Se la religione è il preludio della scienza, noi non potevamo fare una esatta ricerca intorno alle origini delle categorie senza scernere nella stessa religione greca quali fossero i primordii della dialettica, quali i germi delle categorie che si contengono nelle teogonie greche. Queste categorie però non formano che come una introduzione a quelle che appartengono alla filosofia socratica. Poichè le categorie platoniche, aristoteliche, e stoiche sono veramente logiche, universali, ed ideali, e stanno rispetto alla filosofia antesocratica come l'idea alla cosa. Il significato di queste categorie è reale, sebbene il reale non sia quello della natura. Troviamo nelle categorie aristoteliche e stoiche oltre il valore reale anche quello formale, perchè le categorie fanno parte non solo della metafisica ma eziandio della logica, la quale a poco a poco tendeva a separarsi dalla ontologia. E siccome è riconosciuto fuor d'ogni dubbio che i platonici non ponevano differenza alcuna tra la logica e la dialettica; così noi crediamo dovere occupare le categorie platoniche un luogo considerevole, simile a quelle dello stesso Aristotele. Nè possiamo dividere l'opinione del Trendelenburg, il quale riguarda in Platone appena appena un indizio della dottrina delle categorie. Così per esempio nell'esame delle idee del Sofista

dice che quelle idee non sono principii di una dottrina delle categorie, perchè non hanno alcun significato logico: mentre egli stesso confessa che Platone identificò la logica colla metafisica (1). Perchè dunque, anche quando si voglia ritenere la categoria come semplicemente logica, non si può dir tale quella di Platone? Ciò si spiega dallo scopo al quale è informata la sua investigazione del Tredelenburg sulle categorie. Imperocchè egli non solo riguarda la dottrina delle categorie in un senso meramente formale, ma crede che le categorie aristoteliche, ad illustrare le quali aggiunge uno sguardo sulla storia delle categorie (ueberblick), non abbiano che un valore grammaticale. Ecco perchè egli dice che allora Platone si accostò alla vera categoria, quando nel Filebo parlò della divisione de'generi e delle specie, e nel Sofista disse che nè i nomi che esprimono le cose, nè i verbi che significano l'attività di esse, formano da sè soli un discorso. Noi esponghiamo la dottrina delle categorie di Platone non nel senso logico o formale, ma nel terreno della dialettica reale, perchè reale è appunto il valore della logica platonica. Le cate-

(1) Und wir können sie daher kaum als anfänge einer eigentlichen Kategorienlehre ansehen: denn eine logische Subsumtion ist dabei nicht beabsichtigt; pag. 207, ibid. Ed a pag. 205: In Plato's dialektik verschmelzen sich Logik und Metaphysik, da das Sein und das Denken in der Idee denselben Mittelpunkt haben, und die Wirklichkeit des Werdens und die Wahrheit des Erkennens in den Ideen gemeinsam wurzeln.

gorie poi di Aristotele meritano un particolare esame intorno al valore non solo formale, ma specialmente metafisico di che la nostra storia soprattutto deve tener conto: lo che sarà chiaro quando avremo dimostrato come la logica è inspirata sopra i principii della metafisica. Finalmente le categorie degli stoici saranno ancora esaminate nel valore logico e reale: e si dimostrerà come la dottrina delle categorie perdeva nella scienza il suo interesse a misura che la scienza stessa non era animata da nuovi principii. Tutto ciò formerà l'argomento del primo libro della storia delle categorie: esso mostrerà come sia nata la dottrina delle categorie, come si sia elevata a poco a poco al più alto apogeo in Platone ed in Aristotele, e come sia decaduta dalla metafisica nella grammatica. La dottrina delle categorie nella filosofia greca è di sommo rilievo, e noi abbiamo fatto particolari e diligenti investigazioni per mostrare come in essa si contenga il fiore dell'ellenico sapere.

Il secondo libro contiene la storia delle categorie platoniche aristoteliche e stoiche, ovvero la storia dei diversi modi onde quelle furono interpetrate. La dottrina delle categorie seguì l'istessa fortuna della filosofia. Dopo i grandi sistemi di Platone, di Aristotele e degli stoici, la scienza si versò nei commenti e nella interpetrazione di quelle dottrine senza nulla aggiungere che fosse veramente grandioso. Le opposizioni che nascevano tra gli accademici e peripa-

tetici erano occasioni, perchè fosse richiamato lo studio della filosofia platonica ed aristotelica. Nissun filosofo però fu tanto commentato quanto Aristotele, il quale era riconosciuto come il filosofo per eccellenza nelle scuole: e, se ciò si può affermare in generale di tutte le sue dottrine, è da intenderlo soprattutto della sua logica, la quale fu dichiarata come la legislativa del pensiero umano. La dottrina poi delle categorie aristoteliche era intangibile, ed il numero dieci come sacrosanto. Che anzi (cosa meravigliosa!), mentre alcuni erano avversi alla dottrina peripatetica, premettevano sempre alle loro opere lo scritto logico delle categorie di quella scuola, dichiarando però che esso non conteneva verun senso metafisico, ma una cognizione di soli nomi. Il secondo libro perciò verserà intorno alla storia delle categorie di Aristotele, esponendo non solo il vario modo onde fu interpetrata ognuna delle dieci categorie, ma soprattutto il valore di quelle. In esso poco o nulla di nuovo abbiamo ad osservare; poichè, tranne le categorie di Plotino, di Erigena, e di Lullo in cui si trova qualche idea diversa da Aristotele, il resto non contiene altro che un cumulo di commenti inutili e di nessuno interesse. Bisogna aspettare sino ai tempi del Cusano, del Bruno e del Campanella per avere qualche cosa di notabile nella scienza delle categorie. Questi filosofi però sono i profeti della filosofia moderna e fanno quasi parte più del terzo che del secondo libro. Prima

di passare oltre, noi avvertiamo che la storia delle categorie aristoteliche incomincia dai primi discepoli di Aristotele sino a quelli che furono dell'età posteriore. Poi si passa alle categorie della filosofia neoplatonica ed alle diverse interpetrazioni dei commentatori. Qui si farà chiaro che le categorie perdevano ogni interesse nella scienza, secondo il decadimento di quella. Riguardo alle categorie del medio evo ci si potrebbe domandare: se mai abbia qualche relazione con esse la questione del nominalismo e del realismo. Questa questione, come ben si conosce, volgeva intorno al valore de' generi e delle specie: se essi cioè erano obbiettivi reali, ovvero semplici nomi, o finalmente idee subbiettive. La dottrina dei generi e delle specie fin da Aristotele ebbe grande relazione con quella delle categorie: ed in appresso fu costume di premettere alle categorie l'isagoge di Porfirio. Nel medio evo poi si distinsero i predicabili dai predicamenti: questi erano il soggetto di quelli: e la questione del nominalismo e del realismo volgeva appunto intorno ai predicabili. Dalla parentela dei vocaboli si può scorgere l'affinità della questione del medio evo con quella delle categorie. Noi certamente non possiamo entrare in questa lunga questione: ma sempre che ci troviamo nel caso di illuminare la dottrina delle categorie per mezzo di quella del nominalismo e del realismo, lo faremo ben volentieri. La storia delle categorie non consiste solo in una semplice esposizione

del loro numero, ma eziandio nell'esame di quei sistemi che informano le categorie medesime. I sistemi sono quelli che danno alle categorie un diverso valore: ed il diverso valore delle categorie scolastiche solamente dal nominalismo e dal realismo si può derivare. Nel secolo del rinascimento le categorie di Aristotele furono rigettate dalla scienza, ed appena ebbero luogo nella rettorica. Le sole categorie di Bruno, di Campanella e del Cusano predicevano un novello avvenire nella scienza. Qui si arresteranno le nostre ricerche intorno al secondo libro delle categorie.

Da Cartesio ad Hegel corre il periodo della moderna filosofia, la quale versa intorno alla realtà della conoscenza. Ed è qui propriamente dove la logica e la metafisica s' immedesimano. Se la logica si occupa delle leggi della conoscenza, deve provare eziandio qual valore abbiano esse, se sieno veramente capaci di afferrare la realtà obbiettiva. Quindi la dottrina delle categorie nella filosofia moderna occupa la parte più essenziale della scienza, poichè tanto vale spiegare il valore d'una idea principale, quanto spiegare il sistema intero della conoscenza. Da ciò si vede che il terzo libro della nostra storia, il quale comprende le categorie della filosofia moderna, è molto più importante, non solo perchè realmente questa dottrina presso i filosofi moderni acquistò maggiore interesse che non avea nella scolastica, ma molto più perchè contiene idee preziosissime

le quali svolgono il più difficile problema del sapere umano. Noi dunque raccogliamo in prima quali dottrine siensi professate dai sensisti intorno alle categorie, ed immedesimeremo sino ad un certo punto la dottrina delle categorie con quella sulle origini delle idee, poichè le categorie sono idee universali. Dallo scetticismo di Hume passeremo alle categorie della filosofia tedesca, le quali cercano spiegare le leggi della conoscenza umana ed il suo valore obbiettivo. E troveremo in Hegel la soluzione di questo problema ed in lui avrà fine la nostra investigazione storico-filosofica.

La dottrina delle categorie è di massimo rilievo nella storia della filosofia: appartiene alla più alta filosofia, alla metafisica, od alla ontologia, come la si vuol dire, perchè essa contiene il cardine del pensiero umano, cioè la struttura di quelle idee che sono il fondamento di ogni discorso. E tale è stata veramente stimata sempre presso tutti i filosofi; io non parlo di quelli della storia moderna, ma degli stessi scolastici, i quali nell' insegnamento della dottrina delle categorie dicevano che Aristotele avea raccolto in quelle poche idee tutto il pensabile umano, tutto quanto si poteva sapere. Ecco perchè di esse fecero una preliminare istituzione, per immettere nella mente del discepolo, direi quasi, tutti i pensieri possibili intorno ai quali la scienza si poteva versare. Tutto ciò dimostra che anche quando la dottrina delle categorie era

una instituzione preliminare, una propedeutica alla filosofia, occupava un luogo nobilissimo nella scienza. Colla dottrina delle categorie si voleva dare come un epilogo che stringeva quasi in un pugno il campo immenso del sapere. Le dispute stesse del nominalismo e del realismo versavano intorno al valore subbiettivo ed obbiettivo de'generi: ma erano le categorie di Aristotele e più propriamente quella della sostanza, la quale nel suo diverso significato offriva questioni degne della più alta metafisica. Finalmente non si può in niun conto conoscere la greca filosofia senza la dottrina delle categorie, perchè essa occupa la parte principale della dialettica di Platone, della metafisica di Aristotele e della fisica degli stoici. E nella filosofia antesocratica i dieci principii proposti dai pittagorici, le categorie della fisica ionica, le dottrine dell'essere e dell'uno eleatico non contengono forse la somma delle prime investigazioni fisiche e metafisiche? Diciamolo brevemente: la dottrina delle categorie è il fiore della metafisica, è il cardine della dialettica: la sua storia richiede una profonda conoscenza dell'indole di ogni sistema, il quale ha tutto il suo significato nel valore dato alle categorie. E da ciò certamente apparisce che tutto l'interesse della nostra storia consiste nel manifestare non tanto quante sieno le categorie di un filosofo, ma nel dichiarare il valore di quelle. E siccome il loro valore si desume dalla natura di un sistema della scienza,

così la dottrina delle categorie è veramente completa, quando è spiegata dall' esame delle più alte questioni della metafisica. Insomma ognun vede che noi nella storia delle categorie portiamo il nostro discorso soprattutto intorno al principio filosofico che anima il sistema, perchè con quello spieghiamo il valore di esse.

LIBRO PRIMO

CAPITOLO III.

I primordii delle categorie nella religione greca.

« La cintura lina (*ezor*) simbolica di Geremia, che significava l'unione della casa di Giuda e di quella d'Israele fra loro e con Dio è l'unione dialettica della religione che congiunge tutti i membri di un popolo nell'unità nazionale della patria, mediante la loro congiunzione con Dio. La voce religione conserva il simbolo espresso dall'ebraico *ezor subligaculum* ». Queste parole si leggono nel quinto capitolo della filosofia della rivelazione del Gioberti, e sono verissime non solo per la religione cristiana, ma eziandio per ogni qualsivoglia religione. La religione è principio e fine della scienza appunto perchè

essa esprime il circolo dialettico del Cosmo e del Teo. La religione inizia la scienza, come la fede la ragione: la fede è tenebre, luce è la ragione: e la scienza sviluppando i dati religiosi redime dall' ignoranza la intelligenza. La filosofia è la religione che lo spirito rivela a sè stesso. La religione ha bisogno di una rivelazione, e questa non vien data se non dalla filosofia. Oggi non si può più dire che la fede è il complemento della ragione; il vero è il contrario: la fede cerca l' intelletto, perchè la filosofia è la rivelazione della religione. La religione, per quanto sia pura, non può essere priva dell'elemento sensibile, non solo perchè non potrebbe generare la fede che si trova nel senso in quanto è privo di ragione, ma ancora perchè non potrebbe contenere il germe della scienza se per mezzo del segno sensibile non eccitasse la conoscenza dell' intelligibile. Ma come la religione può essere dialettica? La religione tende al medesimo fine della scienza, salvo la diversità de' mezzi. Poichè mentre la filosofia cerca di arrivare al ricomponimento organico delle idee, la religione invece aspira a trovare l'unione della natura colla divinità: quella, astratta, tocca l' intelligenza che non vede se non l'universale: questa, concreta, tocca il cuore che è fatto per amare la realtà. L'amore dunque non si può concepire senza il senso: l' intelligenza invece è spoglia dell'elemento sensibile, perchè la scienza consiste negli universali. Ora perchè si possa trovare l'unione

del Cosmo e del Teo non si può fare a meno della dialettica: se non che, siccome nella religione predomina il senso e non l'intelligenza, così l'intervento della dialettica è velato, oscuro, adombrato. Difatti: che cosa sono le teogonie e le cosmogonie, se non ombre della dialettica? Nella dialettica è solo in virtù della ragione che si può concepire nello stesso tempo il prima ed il dopo, la causa e l'effetto: ma se alla ragione si sostituisce il senso, il prima ed il dopo si concepiscono in diverso tempo: epperò la esistenza degli esseri si spiega per generazione che è la parte mimetica della dialettica. E siccome le categorie sono il sostrato della dialettica; così se è vero che la storia della filosofia greca nacque dalla religione greca, non dovrà reputarsi una stranezza se noi volendo esaminare le categorie fin dalla prima loro origine ci facciamo ad osservare quali erano quelle idee religiose che nascondevano sotto il mito le categorie.

I Greci si ebbero dall'oriente l'inizio della religione e della filosofia e le trasformarono secondo la loro indole e genio. Della prima nissuno è che dubiti: intorno alla seconda è da notare il Ritter, il quale nei primi capitoli della storia antica si sforza a provare l'originalità della filosofia greca. Invece il Barthelemy Saint'Hilaire, il Colebrooke, ed altri hanno mostrata l'antecedenza della filosofia indiana alla greca e le molte relazioni tra questa e quella. Noi però se accettiamo le valide ragioni del sommo sto-

riografo tedesco, le quali addimostrano la grande differenza tra la filosofia greca ed orientale, non neghiamo che l'inizio di quella si deve a questa. Si trasmettono gli uomini la parola ed il pensiero, i quali subiscono sempre una novella trasformazione per opera di colui che li accetta: epperò se è vero col Ritter che l'indole della filosofia greca è diversa dalla orientale, è vero eziandio col Barthelemy Saint' Hilaire che l'inizio di quella è orientale (1). Poichè quello, da cui il pensiero greco si discerne, contiene la preesistenza di un indirizzo primitivo, dal quale si allontanò la filosofia svolgendosi. Lo stesso è a dire della religione greca, la quale giammai poteva tanto dividersi dalla orientale se non l'avesse trasformata secondo le tendenze proprie del popolo greco. Anzi la differenza tra la filosofia greca ed orientale si scerne a meraviglia nella religione che è il prenunzio di quella. Invero: la religione orientale è monoteistica per eccellenza: epperò la sua filosofia non può essere priva di teogonie, le quali si trovano nella scienza stessa. Imperocchè quando l'idea dell'uno precede il molteplice, è chiaro che non può trovarsi se non nella generazione panteistica dell'uno la spiegazione del vario. Ora la religione greca ha tutt'altra indole: oppone al monoteismo il politeismo, e con ciò prepara un nuovo indi-

(1) Vedi il NIAYA, ed una Memoria letta all'Accademia di Francia in luglio 1846.

rizzo alla dialettica. La quale non avrebbe potuto essere tanto vigorosa e profonda in tutta la greca filosofia, se all'uno della filosofia orientale non avesse contrapposto il vario che tanto sviluppo ebbe nella scienza. L'indirizzo della religione greca è parallelo alla sua filosofia: è dialettico come questa, e contiene il germe delle categorie della scienza. E per fermo: mentre la teologia orientale si assorbe nell'uno, il quale priva il vario della sua esistenza ed attività, la religione greca sostituisce all'uno il vario degli Dei, alla passività l'attività personale; e così rendendo gli Dei simili agli uomini, li anima di coscienza e di operazione. Ed è qui che si può scorgere l'inizio della dialettica la quale tanto luogo occupar dovea nella sapienza greca. La dialettica è l'opera della massima attività della intelligenza: costituisce nella scienza la somma coscienza del pensiero. Questo pensiero del pensiero non si può manifestare per mezzo della fede nella quale tace ogni attività intellettiva: evvi bisogno della riflessione, la quale può produrre la conoscenza della relazione ed opposizione tra i due termini. Ora il Dio orientale è santo e pacifico nell'ozio, mentre il Dio greco è santo nella passione perchè è guerriero: il primo è immutabile, il secondo è il principio di ogni mutazione; quello è uno e tutto in lui si assolve, questo è vario, ed anzi che annientare produce. Ed è nel politeismo greco che noi troviamo le prime origini delle categorie che si svilupparono nella filosofia. Il

germe delle categorie si addimostra nella opposizione teologica tra l'Oceano padre degli dei, e Teti madre della terra; tra Gea madre che tutto produce, ed il cielo che colle sue pioggie feconda come principio maschile la terra; tra Ero principio dell'amore, ed il Caos principio della dissoluzione; tra l'Eo dea della luce e l'Emera figlia della notte, e tra tante altre divinità celesti, le quali aveano il principio opposto nelle terrene. Voglio però notare fra tutte queste opposte divinità quella espressa dal maschio e dalla femmina, che contiene il vincolo di generazione, e che è il modo più primitivo onde si spiegò l'origine delle cose. L'unione divina fra il maschio e la femmina esprime la dialettica fisica, la quale è il prodromo della dialettica ideale. I Greci col dare agli Iddj la sessualità trovarono la soluzione del problema teologico intorno alla origine delle cose, costituendo perciò un doppio ordine di divinità distinte ed opposte. La sessualità è la manifestazione dell'individualità spiccata, è il principio determinato dell'essere che opera, e la natura che veste un carattere proprio, limitandosi a quelle azioni che sono opposte ad un altro essere. Il Ritter ritrova nel politeismo un ostacolo piuttosto, anzi che un avviamento al progresso della filosofia greca: poichè essendosi per mezzo di esso oscurata la vera idea della divinità, la filosofia non poteva trarre gran profitto intorno al principio delle cose; ed osserva che il politeismo fu una spinta necessaria a

riformare la falsa religione. Ma se s'indaga bene l'indole del politeismo greco si vedrà che esso dinota il dissidio delle divinità. Il politeismo in teologia risponde allo scetticismo nella scienza. Lo scetticismo è come una rivoluzione scientifica che succede pel contrasto de' principj: esso è foriero di una novella età filosofica. Ed il politeismo greco generando una nuova religione per lo sviluppo dell'unità divina nella moltiplicità degl' Iddj conteneva in grembo la dialettica meravigliosa della ellena filosofia. La dialettica non si può manifestare nella scienza senza un grande sforzo della mente, la quale supera l'opposizione dei contrari per mezzo di un principio che li armonizza. Dessa è più vigorosa quando è preceduta dallo scetticismo che contiene il contrasto de' diversi principj. La prima età della filosofia greca è preceduta dal politeismo religioso, il quale è il germe della dialettica per mezzo del contrasto de' principj divini. Il Dio greco non è asessuale, come il Dio orientale: si dualizza nel principio maschile e femminile: anzi egli è guerriero per il sesso. La teologia greca ci presenta un Dio operoso ed avente coscienza, ed in tal modo esso è l'indizio della dialettica filosofica. La sessualità spicca talmente nella mitologia greca, che spesso si espresse lo stesso concetto della divinità in due persone distinte, l'una maschio e l'altra femmina. Onde Zeusi ora si accompagna con Dione, ora con Era; ed Apollo è congiunto colla sua Artemide. Nella lotta tra gli Dei,

la quale si sostiene per l'amore e per la potenza preponderante del maschio, io veggo quella guerra mitologica che è il preludio della vera dialettica scientifica. Quell'amore, quella passione, quella forza che genera la guerra nel cielo e nella terra è il soggetto della vita artistica, letteraria, politica e sociale: è tutto quello di grande in somma che la Grecia ci ha rivelato nella sua storia. La religione è il prenunzio dello sviluppo di un popolo in qualsivoglia ramo del pensiero. Dessa è un bisogno dell'uomo come ogni altro nobile istinto che lo elevano dalla sfera sensibile: anzi è il primo bisogno che contiene l'indirizzo tutto di un popolo. Onde pria d'incominciare la sua evoluzione progressiva, un popolo si crea una propria religione conforme alle sue tendenze. La Germania si preparò il suo alto periodo di progresso per mezzo della riforma, la quale precorse quella libertà che si sviluppò in tanti modi in quella nazione: e l'Italia non avrà mai ferme le basi del suo risorgimento se non restauri nella libertà il vecchio ed incadaverito papato (1). Se

(1) « C'est une opinion erronée et fâcheuse que celle qui est admise de nos jours, et qui consiste à croire qu'on peut changer un système politique vieilli et corrompu, sa constitution et sa legislation, sans changer la religion - qu'on peut opérer une révolution sans opérer une reformation, - que la vieille religion, ses pratiques et ses enseignements sacrés pourront s'harmoniser avec une legislation, qui leur est opposé et fonctionner d'accord avec elle etc. ». Hegel, *Philosophie de l' Esprit.* - Esprit objectif, pag. 442, tome second.

dunque noi abbiamo nella Grecia una teologia tutta vita, tutta attività, tutta personale, popolata di tante divinità ordinate tra loro, se vi scorgiamo fin anche la distinzione delle divinità per mezzo del sesso, noi dobbiamo aspettarci una filosofia eminentemente dialettica. La filosofia avendo avùto l'indirizzo dalla religione non poteva fare altro che trasformare quelle divinità personali in tante idee della mente: mai però uscire da quella varietà ed unità, che è il metodo dialettico nel quale era stato generato il primo pensiero greco. E se le categorie esprimono il processo dell'idea che si sviluppa nei contrari: siccome questa idea ci è apparsa nella mitologia greca sotto un duplice ed opposto aspetto, così esse si contengono già in germe nella religione. E per fermo; le categorie sono determinazioni dell'essere intelligibile; e se la filosofia è avvolta nell'indeterminato, quale categoria potrà mai aver luogo? La categoria nasce, per dir così, collo spirito del contrario, perchè essa è veramente un contrario che contraddice il suo contrario. Distinguere vale dire di una cosa quello che non si dice di un'altra: e quest'affermazione negativa non può nascere, quando non si è uscito dall' indeterminato, il quale non contiene nè affermazione nè negazione. La teologia greca inaugura la prima èra della dialettica perchè non contiene un Dio indeterminato impersonale, ma un Dio sessuale, un Dio-uomo, un Dio della passione, un Dio guerriero. Lo stesso

Zeus greco come Dio del destino ha una origine piuttosto orientale: eppure esso trovò il suo contrapposto che è d'indole affatto greca. Il Prometeo rappresenta la forza della libertà che lotta contro il destino. Adunque se vi esiste una stretta relazione tra la filosofia e la religione, se questa antecede quella, come la fede la ragione; bisogna trovare nella religione di un paese i primordj della sua filosofia. Inoltre: se il regno della filosofia consiste nella dialettica, la quale contiene il giro che il pensiero compie nello sviluppo del suo principio; ne segue che quella religione che è più sviluppata può dare una filosofia più dialettica. Finalmente, siccome la dialettica non è possibile senza descrivere un processo mentale che discorre sopra determinate idee, le quali sono connesse tra loro con un vincolo intrinseco alla loro essenza, se la dialettica in somma non è possibile senza le categorie; ne segue che quella religione che esprime le varie divinità distinte ed oppugnanti tra loro è foriera di una filosofia dialettica, ed è il germe di quelle categorie che si contengono nel politeismo teologico. E tutto ciò noi lo abbiamo ritrovato nella religione greca rispetto alla filosofia.

La scienza si può riguardare come un sillogismo che organizza le idee distinte per mezzo del giudizio. E siccome la dottrina delle categorie contiene la distinzione delle idee che emanano da un principio; così questa non può aver luogo nella teologia, ove abbonda la fede nel

principio, ma nella scienza la quale determina il principio per ragionarlo. Segue da ciò che tanto più una dottrina delle categorie è sviluppata in un sistema, quanto più è fuori di ogni credenza religiosa. Ora il primo sforzo che fa il pensiero per uscire dalla semplice credenza ed elevarsi alla scienza si manifesta per mezzo delle allegorie, dei simboli, e dei miti, i quali sono segni onde si esprimono le verità che si credono (1). La teologia manifestandosi per mezzo de' miti e delle allegorie dà luogo naturalmente alla dialettica scientifica. Noi perciò possiamo incominciare la storia delle categorie fin da Ferecide, il quale Aristotele dinota come il limite tra la poesia mitica e la filosofia.

La dottrina di Ferecide, sebbene avvolta nei miti religiosi, pure lascia trasparire qualche determinazione del suo principio per mezzo delle allegorie onde spiega la cosmogonia. Egli ammette secondo la dottrina religiosa Giove come principio delle cose: e siccome la prima idea onde la filosofia appena liberata dalla religione poteva

(1) « Il mito è come la prima effusione dell'ideale, il primo contatto, il primo amplesso che ha luogo tra il finito e l'infinito, tra il reale e l'ideale, tra la natura e lo spirito. È una effusione inconsciente che si opera per un impulso naturale, per un moto istintivo della ragione, e per dir così della costituzione stessa dell'essere umano, e delle cose. Avvegnachè l'incontro e la compenetrazione del reale e dell'ideale trovino il loro fondamento nella natura dell'intelligenza e della ragione ». VERA, pag. 399, *Funzione della mitologia* nella *Introduzione alla filosofia della storia*.

spiegare l'origine delle cose veniva dai sensi, così la prima duplice categoria di Ferecide è tratta dal sensibile. Il senso ci porge la generazione come l'origine delle cose, e questa stessa generazione spiegata dal filosofo ci presenta una determinazione del principio e dà luogo alle categorie. La generazione è l'effetto dell'amore, il quale è un principio attivo che essendo fecondatore suppone la cosa passiva che è fecondata. Ferecide spiega l'origine delle cose per mezzo dell'amore e della terra: l'uno attivo, l'altra passiva: quello è una determinazione di Giove, e questa è una esistenza condizionata allo stesso Giove in quanto lo si concepisce come amore. L'amore fu dunque la prima categoria che si trova nella storia della filosofia greca, e noi crediamo che non poteva essere diversamente; poichè l'amore è il primo eloquio con cui si annunzia la natura, l'uomo, Dio; ed una religione alquanto progressiva non può rappresentarci il suo Dio che come amore. La creazione è il trionfo dell'amore sul caos; perciò Ferecide ci rappresenta la terra come priva di forme, come un caos sul quale opera amore.

CAPITOLO IV.

Primato della dialettica sulla logica.

La storia delle categorie non potrebbe essere giudicata con un sano criterio, senza conoscere quale sia la scienza in cui esse sono contenute. Imperocchè se le categorie nascono dal sistema della scienza, è chiaro che per giudicare del loro valore, del loro senso, della loro indole bisogna considerarle nel tutto di cui esse fanno parte. Ora si vuol sapere quale sia la scienza prima che abbia dato origine alle categorie; poichè per dire d'onde debba incominciare la storia delle categorie, bisogna presupporre quale sia quella scienza che le conteneva. Noi non dobbiamo dire *a priori* con Hegel che le categorie abbiano un valore metafisico, nè con gli stoici che abbiano un valore logico o formale, nè con Platone che abbiano un valore ideale obbiettivo, perchè questi diversi sensi delle categorie sono nati nella scienza dal suo diverso svolgimento. Il dire col Trendelenburg che le categorie sono logiche suppone che esse sieno nate dalla logica: ma se la storia ci mostra che le categorie già erano quando la logica non era, ciò dinota chiaramente che la logica non è stata la vera madre di quelle. Noi troviamo invero che le categorie coesistevano colla dialettica, quando la logica non era ancora

nata. Spesso si confonde la dialettica colla logica: ma ciò non si può dire essere sempre storicamente vero. Difatti la dialettica può essere fisica e non logica, ed allora non si può ammettere l'identità di entrambe. E tale era appunto la dialettica de' pittagorici, fisica e non logica. Molti filosofi confondendo una cosa con l'altra, nel cercare l'origine della logica hanno adoperate delle questioni dialettiche, le quali non erano logiche propriamente, ma fisico-dialettiche. La logica nacque dopo la dialettica: questa prima fu fisica, indi logica quando nacque la logica, e finalmente fu metafisica quando nacque la metafisica. La dialettica è il metodo della scienza, quindi è antica quanto la scienza stessa: e siccome la prima scienza fu fisica, così la prima dialettica fu fisica. Ma proviamo colla storia ciò che la ragione intuitivamente già comprende.

Aristotele confessa chiaramente che la logica prima di lui non era stata trattata da nessuno, e se qualche cosa si trova presso i suoi predecessori sino a Platone, egli ce la fa conoscere (1). Siccome la filosofia antesocratica si dirigeva alla comprensione dell'oggetto, così noi troviamo già la definizione presso Empe-

(1) Da ciò il tentativo di BUHLE, *De philosophorum graecorum ante Aristotelem in arte logica invenienda et perficienda conaminibus*. Quindi non è da credere che Aristotele abbia avuta conoscenza della logica indiana essendo stato tanto fedele nel dirci la più piccola cosa degli altri filosofi relativa alla logica.

docle, e Democrito; e presso i pittagorici non aveva altro scopo se non di spiegare l'essenza particolare delle cose. Che la definizione sia il primo germe della logica è certissimo, poichè con essa noi studiamo in prima il soggetto sul quale si aggira ogni legge del pensiero. Aristotele ci dice che appena appena Democrito ed Empedocle considerarono la essenza della definizione (1). E la ragione per la quale Aristotele dice che questi filosofi non poterono trattare la definizione nella sua intrinseca natura, mi par manifesta da altri suoi luoghi, dove osserva che Democrito il primo definì le cose, ma in quanto erano particolari, e quindi le sue definizioni si traevano dalla cosa stessa (2), e che i pittagorici prima definirono secondo il numero, che cosa era il tempo, che cosa il giusto, che cosa le nozze: e che finalmente Archita definì che cosa era il sereno, che cosa la tranquillità (3).

Riguardo all'eleatismo null'altro troviamo se non un avviamento alla logica formale. Certamente la dottrina eleatica poteva avere più attenenza colla logica perchè essa si sollevò all'intelligibile: Senofane che nega il sensibile e riconosce l'intelligibile, Parmenide che pone nell'uno il vero e nel molteplice il falso, riconoscono la superiorità dell'idea sul sensibile e la differenza tra il vero ed il falso. Dalle prove

(1) Vedi Arist., *Phys.*, II, 2.
(2) *De part. anim.*, I, cap. 1.
(3) Arist., *Met.*, M. 4; e Met. H. 2.

poi di Melisso si argomenta già una maniera di trattare le dottrine piuttosto formalmente, e da Zenone fu aperta la via alla dialettica formale od a quel tecnicismo che serviva per le parole non per le cose. Poichè le prove zenoniane non sono fondate sopra una veduta di logica teoretica, ma si dimostrano come un prodotto di una fanciullesca vanità che s' incammina coll'acume dell' ingegno a voler schernire la scienza precedente sulla filosofia della natura (1). La sofistica nasceva inevitabilmente, perchè posto in dubbio l'oggetto, non restava che l'attività del subbietto. La sofistica non avendo oggetto particolare non riusciva a spiegare il proprio di qualche cosa, ma solamente il generale, e questo non avendo alcuna realità si riduceva a mere parole, le quali potevano rassomigliarsi all'oracolo sibillino, che imbrogliando conseguiva il suo utile. Presso i sofisti noi troviamo il germe della logica: poichè Protagora se dice che l'uomo è la misura delle cose, considera il pensiero subbiettivo, e la sua superiorità sull'obbietto. Questo pensiero senza obbietto, come sola forma del subbietto pensante, dovea ridursi alle sole parole: e noi sappiamo già che egli distinse i nomi

(1) Hier aber bei Zeno sind diese Grundsätze noch nicht in logisch theoretischer Absicht ausgesprochen, sondern sie erweisen sich nur als Erzeugnisse einer mit kindischer Eitelkeit auftretenden Verstandesschärfe, welche gerne an der vorhergehenden materialistischen Naturphilosophie sich reibt; I Abschnitt: die Eleaten und die sophisten. Geschichte der logik in Abendlande von dr. Carl Prantl.

e conobbe alcune forme rettoriche (1). Le dottrine di Gorgia servirono ad accrescer le osservazioni rettoriche: egli sbandì il valore reale d'ogni giudizio. Prodico più di tutti esaminò i concetti formali: distinse i generi e le specie, le ordinò tra loro e fece alcune differenze tra le parole analoghe, come tra γενέσθαι ed εἶναι, tra ἀγαθὸν e δεινὸν (2). I sofisti dunque dettero origine alla logica divisa dal pensiero e dall'oggetto: poichè da essi incomincia il τρίτος ἄνθρωπος, cioè una terza cosa fra l'oggetto e l'idea di questa cosa. Il nominalismo fu proprio la sorgente della logica formale. E basta fin qui, perchè da Socrate in poi la logica acquista tutt'altro indirizzo.

Per arrivare all'astratto bisogna che il pensiero prima sia concreto: dunque la dialettica formale, quella che era priva di un contenuto reale, quella che consisteva nelle sole voci, non poteva avere origine se il pensiero non fosse stato già reale. Il processo del pensiero umano nella sua storia è secondo le leggi del pensiero logico. E difatti: la storia ci mostra già la dialettica reale prima della formale. Lo Steinhart, nel suo opuscolo *De dialectica Plotini ratione*, dice che Empedocle essendo stato un poeta non poteva avere l'arte dialettica: ciò si comprende bene: ma la dialettica come scienza chi può negare

(1) Arist., *Ret.*, III, 5.
(2) Vedi Prantl, pag 16, *Die sophisten*.

che non si trovi ne'suoi versi? Il Gioberti lo disse molto bene nella sua Protologia: « Empedocle, a cui Dante (XII, *Inf.*) fa allusione, ripeteva il Caos da Amore ed il cosmo dalla discordia, intendendo per amore l'unione degli omogenei e per la discordia il consorzio degli eterogenei » (1). Intorno ad Eraclito poi osserva lo Steinhart che meriterebbe il nome di dialettico; ma essendo stato un poeta ed avendo ammesso il moto, non si può dirlo veramente tale. Invece il Gioberti, dopo aver citato un lungo tratto del Ritter dove si parla delle idee contrarie di Eraclito, dice: Non par di leggere Hegel? L'Hermann poi nota che Platone fece parte essenziale delle sue dottrine la confutazione del sistema di Eraclito perchè nissuno de' filosofi precedenti fu più di lui dialettico (2). Similmente quando lo Steinhart parla de' pittagorici confessa che essi non si elevarono al di sopra de'numeri e non conobbero l'arte logica (3). Ciò è vero quando s'intende della logica astratta, ovvero della dialettica formale da cui nacque la logica, ma non

(1) Saggio III, *Dialettica*, pag. 302.

(2) « So viel ist gewiss, dass kein Denker des Alterthums die Kategorien des Enstehens und Vergehens, worunter alles Naturleben fällt, folgerechter aufgefasst, der proteusargirten Natur ihres ewigen Gestaltenwechsels tiefer in's Auge geblickt, 147 ». Geschicte und sistem del Platonischen philosophie von dr. Carl Fr. Hermann.

(3) Per tutte queste citazioni vedi la nota 6 pag. 2. Caput primum. Quae temporum rationes dialecticam Plotini artem excitaverint. Augusto Steinhart.

della dialettica reale la quale era incarnata nei loro numeri. Onde il Gioberti: « il più antico ed il più recente de' filosofi occidentali, cioè Pittagora ed Hegel sono quelli che tentarono più espressamente la dialettica ideale » (1). Altra è la ricerca della origine della logica propriamente detta e noi l'abbiamo trovata nella sofistica, altra è la dialettica reale, la quale preesisteva alla dialettica formale. Ed in fatti: lo Steinhart quando parla di Zenone e dice che i suoi discorsi dove confutava l'esistenza del moltiplice furono detti λόγοι, conferma evidentemente che è dalla decadenza dell'eleatismo l'origine della logica o della dialettica formale, non già della dialettica come sistema. Il Gioberti parlando di Zenone avuto da Aristotele per l'inventore della dialettica. dice: « Fu l'inventore della forma dialogica della « filosofia. Notisi l'attinenza di queste due cose. « Il dialogo rappresentando una opposizione è la « forma popolare della dialettica » (2). Quando Aristotele ci dice che nè i fisici nè i pittagorici ebbero in uso l'arte dialettica (3) e nel libro de' sofismi che Zenone fu il primo autore di quest'arte, ciò s' intende bene: perchè lo Stagirita

(1) Pag. 332, vol. I; Dialettica, *Protologià.*

(2) Ibid., pag. 324.

(3) Arist., *Met.*, I, 6. Οἱ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον. Nell' istesso libro cap. 6 si legge dei pittagorici: διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται πάντα περὶ φύσεως: cioè si esprime la loro dialettica reale che s' immedesima colla loro scienza.

parla della dialettica come arte logica: egli pone in altri termini l'origine della dialettica formale in Zenone: immedesima perciò la dialettica formale colla logica formale. Se i primi filosofi rivolsero il loro animo alla conoscenza della natura, come poterono indagare la dialettica che consiste nelle sole voci? E ciò è tanto vero che si trova un riscontro di quello che diciamo nel senso in cui egli intende la parola dialettica. Notisi che la dialettica secondo Aristotele versa intorno all'opinione, al probabile ed è una introduzione alla dimostrazione. Quindi la sua dialettica è la topica, la quale ha piuttosto un valore nominale anzi che scientifico; d'onde l'affinità della rettorica colla dialettica e colla topica. La dimostrazione invece versa negli analitici, i quali parlano del sillogismo e della induzione che sono la forma della scienza. La logica poi è lo stesso che la dialettica formale, perchè, dalla parola stessa, logico vuol dire verbale (1). Se dunque Aristotele dice de' pittagorici che non ebbero dialettica, s' intende nel senso formale; anzi egli ricorda la definizione di cose particolari date da questi pittagorici: mentre essi non parlarono della definizione in genere. Ciò prova che essi furono dialettici nella loro scienza, ma la loro dialettica non era ancora astratta. La dia-

(1) Tutti sanno che la parola logica non fu da Aristotele inventata. (Vedi PRANTL nella sua *Storia della logica*, ed anche STEINHART alla nota 16, pag. 7, *De dialectica Plotini ratione*).

lettica formale ebbe origine propriamente dagli eleatici e dai sofisti, e da essa nacque la logica formale, perchè le loro discussioni erano un tecnicismo di parole (1). Ma non solo lo Steinhart ha confuso la dialettica formale colla dialettica reale: anche il Trendelenburg per dimostrare che non vi esistono categorie prima di Socrate dice che la dialettica ebbe il suo principio dalla rettorica e poi passò nella grammatica e nella logica; quindi dalla sofistica si formò il logico indirizzo di Socrate (2). Qui dunque si cerca dal Trendelenburg l'origine della dialettica ideale, quale si osserva in Socrate, e la si fa discendere dalla sofistica. Tutto ciò sta bene: ma non può negarsi però che pria della dialettica socratica vi fu già la dialettica formale dei sofisti ed anche degli ultimi eleatici: e prima della dialettica formale vi fu la dialettica reale o fisica come sistema essenziale alla fisica ionica e pittagorica. Queste nostre osservazioni concordano con quelle del Prantl, il quale per trovare l'origine della logica arriva alla dia-

(1) Vedi PRANTL, a pag. 11, I. *Abschnitt*, *Die Eleaten und die sophisten;* ed HERMANN nella sua *Storia e sistema della filosofia platonica.*

(2) « So gehen hone Zweifel die Anfänge der Dialektik in die Rhetorik zurück. Von dort führte die Betrachtung in die Grammatik und Logik. Die Sophisten, Gorgias, Protagoras, Prodicus, verbreiteten die Rhetorik über Griechenland und in Kampfe mit der Sophistik bildete sich die logischere Richtung des Sokrates », pag. 202. GESCHICHTE *Der Kategorienlehre*.

lettica formale inventata dagli eleatici e dai sofisti, i quali si fermarono piuttosto alle parole che alle idee. La presupposizione della dialettica eleatica e quella dei sofisti alla socratica è il passaggio dal concreto all'astratto della dialettica. Che anzi troviamo l'inizio della logica nella dialettica reale presso non solo gli eleatici ma ancora i gionici ed i pittagorici.

Noi ci fermiamo a Socrate, il quale condusse la dialettica dai nomi alle idee: egli è l'autore della logica reale perchè cercò conoscere colla dialettica l'essenza delle cose. Da questo discorso fin qui abbiamo conosciuto che l'origine della dialettica fisica è antecedente alla dialettica formale, che questa diede origine alla logica; e con ciò noi sappiamo quale è il luogo dove si contiene la storia delle categorie. Colui che vuol costruire un edifizio deve prima fissarsi lo spazio, dove delineare il suo piano: e noi sappiamo dove porre le linee del nostro lavoro, perchè dalla natura delle categorie scegliamo quel luogo ove esse possono sussistere. Se le categorie sono eminentemente dialettiche ed universali, non possiamo affatto trattarle fuori della dialettica come opposte, nè fuori la logica e la metafisica come idee generali. Le categorie furono generate nella dialettica, e da questa passarono nella logica e nella metafisica. Con ciò la storia si apre un campo molto più largo, poichè non sono solamente le categorie logiche l'oggetto della nostra ricerca, ma le logiche, le dialetti-

che, le metafisiche, ed anche le grammaticali. Poichè dovendo studiare lo svolgimento delle categorie in tutta la storia della filosofia, fa d'uopo considerarle sotto i molteplici aspetti onde esse si mostrarono nella scienza. Così si vede chiaramente che noi non camminiamo in questa interessante ricerca con una idea preconcetta: nè si potrà dire che noi ci foggiamo a nostro talento quello che nella storia è ben diversamente. No: noi non preponiamo alla storia della filosofia un sistema a cui essa bene o male debba arrendersi: noi troviamo il sistema nella storia, appunto perchè la storia è per noi la scienza stessa, è lo stesso sistema. La filosofia vuol sapersi nella sua storia perchè deve spiegare sè stessa, e non si spiega se non generando il pensiero filosofico; il quale per generarsi, deve mostrarsi in tutte le diverse forme quante sono quelle che la storia ci offre. Se è vero che chi studia la storia studia sè stesso, come non sarà vero altresì che chi studia la storia della filosofia studia la sua mente, il suo pensiero? Una filosofia senza la sua storia è una vanità di mente: è il pensiero che ignora sè stesso.

Capitolo V.

La scuola jonica ed eleatica.

Dalle poche notizie che abbiamo intorno a Talete, possiamo raccogliere che, avendo voluto spiegare naturalmente l'origine delle cose, non si discostò gran fatto dall'idea della generazione che il senso offriva alla filosofia primitiva. Alla causa soprannaturale sostituisce una del tutto naturale, l'acqua, perchè senza questo elemento nulla può prodursi. L'acqua è l'anima delle cose, è il loro principio vitale, è Dio stesso, come ci dice Aristotele (1). Di che si vede che questo principio fu da Talete ammesso come indeterminato, perchè da lui tutto fece nascere (2). Le categorie di tutta la scuola jonica non possono essere che leggi della natura, leggi da cui dipende l'organismo del mondo: come le vere categorie non sono che le leggi dell' ipercosmo, ovvero della mentalità. Talete ammise il modo onde nascono le cose, essere la condensazione e la diradazione dell'acqua, come ci dicono Galeno,

(1) Καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) μεμίχθαι φασίν· ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Arist., *De anima*, I.

(2) Οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασι ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων οἷον ὕδωρ, ἢ ἀέρα. Arist., *Fis.* III, pag. 203.

Ippolito ed Arnobio (1). L'acqua di Talete è tutto in potenza, ma si manifesta in atto per questi due modi di esistenza: e noi li possiamo dire a ragione due categorie. Le raccogliamo nella scienza, sebbene sieno determinazioni sensibili delle cose, perchè fin da ora, cioè fin dalla culla del pensiero greco, vediamo essere stata presa in considerazione l'opposizione nelle cose. In questa contrarietà delle idee si apriva la via alla dialettica metafisica.

Anassimene, spingendosi più innanzi di Talete, ripone il principio delle cose in un elemento più sottile, l'aria infinita, perchè da essa nasce tutto e tutto vi ritorna. Che l'aria di Anassimene sia indeterminata, si scorge chiaramente, perchè essa non è alcuna delle determinazioni finite che egli deriva da questo principio. Poichè ei dice che l'aria è impercettibile ai sensi, che non si percepisce se non nelle sue determinazioni, che l'aria è lo stesso Dio, che non vi è differenza tra lui e il mondo. Il Ritter ritrova in Anassimene una differenza dal principio di Talete non solo perchè concepì un principio più nobile, ma eziandio perchè questo è molto più determinato di quello di Talete. Ma se ci arrestiamo all'esposizione di Cicerone si rileva che egli contrassegnò l'aria come infinita e senza determinazione (2). Inoltre un principio,

(1) « Vidit enim Heraclitus res ignium conversionibus fieri, concretione aquarum Thales ». ARNOB. *Adv. nat.* II, c. 10.

(2) « Anaximenes infinitum aëra dixit esse, ex quo omnia gignerentur: sed ea quae ex eo orirentur definita: gigni

in quanto è determinato, non genera che un solo elemento di opposizione: ma se noi troviamo dipendere dal principio una doppia categoria opposta, vuol dire che il principio è indeterminato. Difatti, siccome il principio d'Anassimene è impercettibile ai sensi, non può dinotare alcuna categoria se non in quanto si determina. Le sue determinazioni, le quali avvengono per il moto il quale è intrinseco all'aria, sono la condensazione e la vaporazione. Queste due determinazioni spiegano la esistenza del freddo e del caldo. La dilatazione contiene sotto di sè il caldo il fuoco, la condensazione dell'aria il vento le nuvole l'acqua la terra. Su queste categorie è fondata lo schema della natura.

La fisica di Diogene d'Apollonia contiene una dialettica molto più estesa. L'aria, come soggetto di tutti i cambiamenti, è detta da lui πολύτροπος. Con le due categorie della condensazione e della dilatazione spiega l'origine dell'essere spirituale e materiale. La ragione è l'aria addivenuta più sottile, e dalla diversa rarefazione di essa nasce la differenza tra gli uomini e gli animali. Questi ultimi intanto non pensano in quanto hanno un'aria più umida e più grossa. La densità dell'aria è ostacolo alla vivacità del pensiero ed alla mobilità dell'essere. Riguardo al mondo materiale Diogene ammette un'aria esterna oltre la interna, la quale è più umida e più densa, che dà ori–

autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia ». Cic., qu. ac. II, 37.

gine a' vari esseri materiali. Le prime sue determinazioni sono i primi quattro elementi, il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra. Di che segue che il principio di Diogene è indeterminato, come quello del suo maestro, poichè l'aria è il soggetto di tutti i cambiamenti, tanto sotto i rapporti delle disposizioni interne dello spirito, quanto sotto il rapporto delle qualità esteriori della materia. L'indeterminato contiene in sè la contraddizione, la quale si esplica nell'individuazione. Perciò Diogene dice che l'azione e la passione, l'esteriore e l'interiore dell'aria sono condizione dell'esistenza di un individuo. Ed è per la indeterminazione del loro principio che Anassimene e Diogene ammettono l'aria stessa come uno de'quattro primi elementi, onde nasce la combinazione degli esseri. Il Ritter dice che l'aria una volta sia elemento, un'altra volta sia simbolo dell'intelligenza ammessa come principio. Questi filosofi però cercarono il principio della natura nella natura: Diogene considerò il principio stesso razionale sotto la categoria della rarefazione. L'acqua e l'aria, secondo Talete ed Anassimene, non hanno nissun termine contrario, non esprimono se non il concetto dell'indeterminato. Plutarco dice chiaramente che Diogene ammise il tutto come indefinito, ed il mondo come limitato (1): ed Aristotele osserva che intanto

(1) Διογένης τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι. Plut. *De plac. phil.*, I.

il principio intelligente di Diogene conosce e muove, in quanto è sottilissimo (1). Nè noi potremmo conoscere la ragione dell'opposizione delle categorie che si osserva costante in Talete e Diogene, se non avessimo confermato che il loro ἄπειρον esprime l'indeterminato.

Nissun filosofo della scuola jonica sviluppò meglio l'opposizione delle categorie quanto Eraclito, il quale ripose il supremo principio nel fuoco. Simplicio attribuisce ad Eraclito alcune specie di cambiamenti che sono comuni agli altri filosofi precedenti, come l'unione e la separazione, la condensazione e la dilatazione. Aristotele poi ci dice che ei non determinò la maniera di operare del primo principio; poichè alle volte ammette l'accendere e l'estinguere, altre volte la vita e la morte, altre volte l'evaporazione trasparente e l'evaporazione opaca come determinazioni del fuoco. Pare però potersi ritenere come due principali categorie del suo sistema l'ascensione e la discensione. Quest'ascensione e discesa del fuoco non sono che una sua trasformazione, la quale è la cagione della diversa esistenza degli esseri. Il fuoco è in alto, la

(1) Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχὴν, καὶ δια τοῦτο γιγνώσκειν, τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπὰ, γιγνώσκειν, ᾗ δὲ λεπτομερέστατον κινητικὸν εἶναι. ARIST., *De an.*, I.

terra è in basso: il primo si muove più celere, la seconda più lentamente. Eraclito ammette nel fuoco un desiderio di trasformarsi continuamente: si consuma il mondo da lui prodotto pel solo motivo di crearne un nuovo. Memorabile è quel suo paragone, nel quale assomiglia l'universo ad un fiume, dove l'acqua è sempre diversa: il fuoco è quello che crea per distruggere e distrugge per creare. Eraclito concepì il divenire nella natura perchè essa si compone degli opposti: ed il divenire essendo l'idea madre delle opposizioni, fu da lui personificato nel fuoco, il quale distrugge e crea. Il fuoco è quello che crea tutte le opposizioni che si possono trovare in natura. La guerra è la madre della esistenza, perchè essa è prodotta dal fuoco, il quale crea le opposizioni e le armonizza (1). Paragona l'armonia dell'universo al suono della lira che nasce dall'arco e dalla corda: inveisce contro Omero che augurò la fine delle querele degli uomini e degli Dei: poichè, se così fosse, cioè se andasse via l'opposizione, tutto perirebbe. Non vi è armonia senza il basso e l'alto, senza il grave e l'acuto: nè vi è vita senza il maschio e la femmina. Nasce ogni cosa dall'unione e dalla separazione, dall'attrazione e dalla repulsione, dall'accordo e dalla discordia, dal generale e dal particolare. Tutte queste ca-

(1) Καὶ Ἡράκλειτος το ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονιάν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι. ARIST., *Etica a Nic.*

tegorie si riepilogano nella grande opposizione tra il fuoco e la terra, ovvero tra l'ascendere ed il discendere del fuoco. Il fuoco dinota la parte più nobile, come la ragione, l'anima, la verità. L'anima più secca è la migliore. Il mare e l'acqua sono il punto d'equilibrio tra la terra ed il cielo; perciò egli osserva che tanta parte perde il fuoco convertendosi in terra, quanta ne acquista convertendosi il mare in fuoco. Ad Eraclito non isfuggì la necessità dei contrari anche nella vita morale. La legge de' contrari è la condizione suprema di ogni esistenza: così la malattia rende desiderata la salute, la fame si oppone alla sazietà, il travaglio ha relazione col riposo. Da ciò egli trova un conforto per la vita morale, ed osserva che nissuno ha dritto di vivere sconfortato in questa vita. Il male è una necessità come il bene, ed il saggio che conosce le leggi della natura volenterosamente vi si sottomette.

La scuola jonica si divide in dinamica e meccanica: i filosofi della prima ripetono l'origine delle cose dalla natura stessa, quei della seconda dalle operazioni divine. I filosofi meccanici segnano un passo di transizione tra i dinamici e quelli della scuola eleatica. Ed è questa la differenza che passa tra le categorie della scuola dinamica e della meccanica, che quelle sono esplicazioni di un principio intrinseco, queste poi modi di operare di un principio estrinseco alla natura. Anassimandro concepì due principj tra loro opposti, l'unione e la separazione, e con essi

spiegò il sistema della natura. La terra e l'aria unite da principio si separano, addivenendo centro la terra e l'aria circonferenza. La terra, dividendosi, dà luogo alla terra propriamente detta ed al mare, ed il cielo dà origine ai diversi corpi celesti. La separazione genera il contrario. La terra è fredda, è interna, è pesante: il cielo è igneo, è leggiero, è esteriore alla terra. Questa opposizione nasce dalla separazione, e tende a neutralizzarsi quando il cielo, accostandosi alla terra, la riscalda. L'infinito di Anassimandro è il caos, secondo dice il Ritter: esso è l'unione di tutto, e la separazione stessa tende all'unione. Esso è indeterminato come ogni altro principio della scuola ionica, perchè tutto in lui si contiene, e nissuna cosa si determina se non in quanto si separa dall'unione. Perciò alcuni storici considerano Anassimandro come appartenente piuttosto alla scuola dinamica anzi che alla meccanica.

Le categorie dell'unione e della separazione furono molto più sviluppate da Anassagora, il quale determinò il suo principio nel Noo come ordinatore dell'universo. Il Noo essendo estraneo al mondo, è la causa della sua formazione in quanto lo fa passare dalla mescolanza alla separazione. Niente nasce dal niente, dice Anassagora, e tutto quello che esiste non si spiega se non per mezzo della mescolanza e della separazione. Il caos è la fonte delle opposizioni, e la separazione, nascendo dall'indeterminato, non

può contenere se non determinazioni contrarie. Anassagora descrive secondo queste due categorie la cosmogonia, facendo uscire a poco a poco il mondo per mezzo di una separazione continua. Egli pone un insieme indistinguibile tra l'umido ed il secco, tra il caldo ed il freddo, tra il chiaro e l'oscuro. Per la prima separazione il pesante il freddo l'oscuro convergono verso la terra, ed il leggiero il secco ed il caldo si elevano verso il cielo. Anassagora nello sviluppo del cosmo non iscompagna mai le categorie dell'unione e della separazione. Il suo principio, tutto è in tutto, significa che quando le cose si separano, non aumentano nella loro separazione nè diminuiscono (1). L'attività del Noo è diacosmica o di separazione, dice Anassagora. Però il Noo di Anassagora non differisce gran fatto dall'ἄπειρον di Anassimandro, perchè, mentre è determinato come motore primo, si determina mercè la separazione che è l'esplicazione dell'uno. Difatti, colla separazione arriva Anassagora alla formazione degli animali ragionevoli. Ed è proprio vero ciò che dice di lui Platone che, mentre promise di spiegare tutto pel Noo, nel fatto tutto spiega naturalmente. E lo stesso ἄπειρον di Anassimandro, non è forse indeterminato come ogni altro prin-

(1) Τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων γιγνώσκειν χρὴ, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω εστὶν, οὐδὲ πλείω οὐδὲ ἀνυστὸν παντῶν πλείω εἶναι, ἀλλὰ πὰντα ἴσα ἄει. Simpl., *Fis.*

cipio della scuola dinamica? Tutto ciò ci fa conchiudere che le categorie della scuola jonica sono naturali perchè derivano da un principio indeterminato della natura; e se pure si trova qualche principio superiore, come il Noo di Anassagora, pure non entra veramente a formar parte nel circolo dialettico di esse categorie.

Le leggi che noi abbiamo esposte sono determinazioni di un principio per sè indeterminato, sono contrarie tra loro, esprimono non la dialettica del pensiero, ma il contrasto vivente della natura mantenuto da principj naturali. Ora passiamo a quelle della scuola eleatica.

Senofane, il primo eleatico, si sforza dimostrare l'impossibilità della categoria del divenire, la quale fu pei gionici il punto principale della loro filosofia (1). Egli osserva che una cosa che diventa, può divenire o per mezzo del simile o per mezzo del dissimile: ora il simile non può produrre altro simile perchè entrambi non differirebbero tra loro: nè il dissimile può produrre il simile, perchè dall'essere non nasce il non essere o viceversa. Da ciò è chiaro che Senofane nega il divenire, perchè non concepisce la coesistenza de' contrari. In tal modo Senofane chiuse l'adito alla vera dialettica, la quale si mantiene sulla coesistenza delle opposte categorie. Le categorie dell'essere sono quelle della divinità se-

(1) Ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἐστί, γενέσθαι. — Ecco il compendio di sua dottrina.

condo Senofane: e siccome l'essere esclude il non essere, così l'unità esclude la moltiplicità, la quiete il moto, l'eguaglianza la disuguaglianza. Il suo Dio è tutto l'essere, senza aumento nè diminuzione: ed il multiplo è negato all'essere, non in quanto è l'essere ma in quanto è il non essere, ovvero in quanto contiene il movimento dal non essere all'essere. La filosofia jonica considerò l'essere nel suo addivenire ovvero in quanto da indeterminato si determina: gli eleatici poi volendo sopprimere la categoria del divenire, considerarono l'essere in quanto è, non in quanto addiventa. E siccome l'essere intelligibile fu negato nella scuola jonica, perchè le sue categorie non erano perfettamente opposte perchè non nascevano da un principio che si fosse poi sdoppiato in una vera dialettica opposizione: così la filosofia eleatica comprendendo l'opposizione delle categorie, la quale versa non nella natura ma nell'essere e nel non essere, negò il molteplice in quanto non essere, ma lo ammise in quanto essere. Perciò l'unità di Senofane è sferoide: il mondo non è che la sfera della divinità. Gli eleatici compresero la dottrina delle categorie meglio dei gionici, perchè considerarono l'opposizione nelle cose in un aspetto molto più vasto: ma la grandezza del tema affievolì l'ardimento della soluzione.

Il principio di Parmenide è questo: l'essere è, il non essere non è, perchè non può essere conosciuto. L'essere è eterno, è immutabile, è in-

finito, è permanente, è uno, è presente a sè stesso, è pieno, è perfetta quiete. L'ultima perfezione più notevole dell'essere è il pensiero, il quale ha ragione nell'essere, e fuori del quale nulla può esistere. Il pensiero è la pienezza dell'essere, dice Parmenide. Il Ritter osserva aver considerato Parmenide il pensiero tutt'uno coll'essere in quanto il pensiero non è apparenza. Ma si formerebbe una falsa idea, soggiugne seguendo il Brandis il sommo storiografo, chi credesse che Parmenide abbia ammesso il solo pensiero, perchè questo è una parte del tutto. La dottrina di Parmenide non è idealistica, come hanno preteso il Riaux ed il Cousin, i quali vogliono che l'uno parmenideo sia astratto. La filosofia ionica ed eleatica non si allontanò affatto dalla natura di cui cercava le origini; e senza il naturalismo noi non intenderemmo la fisica eleatica. Parmenide contrappone due categorie opposte, che sono la luce e la notte; e siccome nella metafisica negò la categoria negativa ritenendo l'affermativa, così nella fisica dà la preferenza a quella che è positiva: la luce comprende sotto di sè il fluido, il caldo, il luminoso, il molle, il leggiero; e la notte il solido, il freddo, l'oscuro, il duro, il pesante. La luce è l'immagine dell'essere, le tenebre rappresentano il non essere. L'essere è uguale a sè stesso e non soffre mutazione, e la luce è dovunque e sempre simile a sè. Il non essere non è secondo ragione,

e sussiste solamente secondo il senso: e la notte è apparenza, dice Parmenide. A lui non isfuggì la necessità della coesistenza de'contrari per formare la esistenza di qualsivoglia individuo. L'uomo è l'unione de'due elementi, la luce e le tenebre. Il demone stesso che regola l'unità del mondo è da lui rappresentato come fornito di sesso maschile e femminile, per significare il contrasto del bene e del male che regna nel cosmo. Parmenide per il primo pose nella scienza una duplice categoria così opposta e generale, quale è quella dell'essere e del non essere: egli nega la seconda perchè non si può nè intendere nè manifestare. Quando affermò che il non essere è del senso, volle dire che il sensibile solo ci dà il non essere rispetto all'intelligibile che ci dà l'essere, verità, che solo il divino Platone seppe intendere così bene da riportare il primato nella storia della dialettica greca. Parmenide nega il multiplo; però ritiene il senso e lo dice illusorio. Ma pure l'illusione non doveva negarsi, perchè essa non è il nulla. Con una negazione egli può negare il moltiplice come essere ma non come non essere, diversamente la negazione stessa sarebbe falsa, mentre egli la vuole come vera. Piuttosto che sciogliere la questione, egli ne recide il nodo. Le dimostrazioni di Zenone son dirette a provare la dottrina del suo maestro: egli è l'autore o meglio quegli che ha dato inizio alla dialettica o sofistica formale. Il dialogo che è la espressione

o la forma della dialettica si può dire che sia da lui incominciato (1).

Nella storia della filosofia eleatica merita considerazione la coppia delle categorie della fisica di Empedocle. Egli riconosce l'opposizione di due forze nella natura, personificando la prima nell'amore che unisce, e l'altra nell'odio che segrega le cose. Queste due categorie formano la sfera o la concordia che nel mondo si osserva. Empedocle concepì la dualità nell'unità: il mondo è uno, e come tale è opera dell'amore che unisce ciò che l'odio segrega. Fedele al principio di Parmenide che nega il divenire, egli spiega l'origine delle cose per mezzo dell'unione dovuta all'amore, e della separazione propria dell'odio. Negli elementi delle cose egli dà la preferenza al fuoco sulla terra perchè più si accosta all'amore. Perciò egli desidera il trionfo dell'amore e la distruzione dell'odio, perchè il primo rappresenta la divinità. È per questo che la fisica di Empedocle appartiene alla scuola eleatica.

(1) Φησὶ δὲ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Σοφιστῇ εὑρετὴν αὐτὸν γενέσθαι διαλεκτικῆς. Diog., lib. IX, 25.

Capitolo VI.

La Filosofia Pittagorica.

È la prima che ci ha dato un sistema di categorie non completo, ma ordinato in certo modo da contenere lo specchio di tutta la scienza. La dialettica cominciò a svolgersi tanto nella filosofia ionica quanto nella eleatica; nella pittagorica però si può dire che ebbe maggiore sviluppo, perchè l'idea stessa del numero che domina in essa è il segno certo del concetto degli opposti che si agita in questa dottrina. Il numero in vero esprime il dialettismo delle cose, perchè contiene gli opposti ed è la loro armonia. Il pari ed il dispari contengono manifesta opposizione: e l'unità è l'armonia di entrambi. Il processo dialettico delle cose è espresso dai pittagorici dall'ordine de'numeri. E siccome la vera dialettica è la metafisica per eccellenza perchè è il sostrato del sapere universale; così la matematica può dirsi la dialettica della natura. La musica poi da essi tanto coltivata, la quale è l'armonia nata dai suoni contrari, ti persuade ancora che la dialettica nacque fin dalle prime origini ne'filosofi della Magna Grecia. Noi possiamo dire che siccome la dialettica ebbe maggiore svolgimento in questa scuola, così ivi la nostra storia trova un più largo campo: poichè dalla

filosofia pittagorica incomincia un numero di categorie le quali esprimono un sistema scientifico. — Aristotele nel primo libro della metafisica dice così: « altri pittagorici dicono che v'ha dieci prin-
« cipj di cui ecco la lista: il limite e l'illimitato, il
« dispari ed il pari, l'uno ed il moltiplice, il ma-
« schio e la femmina, il moto e la quiete, il diritto
« ed il sinistro, la luce e le tenebre, il bene ed
« il male, il quadrato ed altra figura di parti ine-
« guali. Alcmeone di Crotone pare aver profes-
« sato una simile dottrina: egli la ricevette dai
« pittagorici o questi da lui, perchè l'epoca ove
« egli fiorì risponde alla vecchiezza de' pittago-
« rici, ed il suo sistema si rassomiglia a questi
« filosofi. Egli dice che la maggior parte delle
« cose umane è duplice, dinotando perciò le lo-
« ro opposizioni: ma a differenza di quelli senza
« determinarle e pigliando a caso il bianco ed il
« nero, il dolce e l'amaro, il buono ed il cattivo,
« il piccolo ed il grande. Egli si esprime così
« d'una maniera indeterminata per tutto il rima-
« nente, mentre i pittagorici mostrarono quali
« sono queste opposizioni e quante ve ne sono.
« Si può dunque concludere da questi due sistemi
« che i contrari sono i principj delle cose, e dal-
« l'uno de'due quale è il numero e la natura di
« questi principj. Frattanto essi non ci dicono
« come possono rimenarsi a quelli che noi ab-
« biamo posto, ma pare averli considerati sotto
« la vista della materia, perchè dicono che que-
« sti principj costituiscono il fondamento onde

« sono formati gli esseri » (1). Ho voluto riportare intero il tratto, perchè esso sarà il testo delle nostre osservazioni storiche sulle categorie pittagoriche. La spiegazione di tutte queste categorie ci offre intero il sistema pittagorico, formandone esse lo scheletro. Ed in prima si può domandare: per quale cagione i pittagorici ammisero dieci categorie? La risposta è facile: i pittagorici considerarono la decade come il numero che tutto comprende: la decade è grande, dicevano essi, perchè compie tutto ed è il principio della vita divina ed umana (2). Epperò essi ammisero dieci pianeti, cioè il cielo, i cinque pianeti, il sole, la luna, la terra, e gli antipodi. E nella decade comprendevano la natura tutta, poichè la monade esprime il punto, la diade la linea, la triade la superficie, la tetrade il corpo geometrico, la pentade il corpo fisico, e secondo le sottili conghietture dello storico filosofo di Kiel il sei doveva dinotare la vita vegetale, il sette la vita animale, l'otto la vita umana, il nove la vita divina, ed il dieci la vita tutta del cosmo. Nelle categorie dunque si comprendevano tutti i concetti espressi da questi numeri dall'uno sino al dieci, ovvero tutta la filosofia della natura. Inoltre si fa manifesto da questa tavola delle categorie che ivi sono espressi dieci

(1) Arist., *Met.*, lib. I, cap. 5.

(2) Μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείῳ καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθροπίνω ἀρχὰ καὶ ἀγεμών. Filol., presso Stob.

concetti, dei quali ognuno si polarizza in due opposti simmetricamente (1). Che se troviamo spesso scambiarsi una categoria con un' altra della stessa lista non già della opposta, ciò si deve attribuire solamente alla stretta relazione tra un concetto ed un altro. Così l'uno si scambia col limite, col numero dispari, col riposo, colla luce, col bene. Finalmente si osservi che i concetti primi sono superiori ai secondi, perchè questi sono negativi ed esprimono il male, mentre quelli sono positivi e dinotano il bene. Noi esamineremo ad uno ad uno i concetti antitetici di questa tavola e vedremo tutta la filosofia pittagorica contenersi in quelli.

Consideriamo in prima le categorie del limite e dell'illimitato che occupano il massimo luogo presso Filolao. I pittagorici dissero che le cose non si conoscono se non in quanto sono limitate, e per esser tali debbono esser distinte. Il principio ed il fine di una cosa sono naturalmente distinti e limitati, e come tali non possono essere che quei punti dello spazio che i pittagorici chiamano unità. Il limite è l'ultima estremità de' corpi, cioè il punto la cui moltitudine forma lo spazio. In tal maniera si può capire quale fosse il concetto opposto alla prima categoria: se il limite

(1) Τὰς ἀρχὰς τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας: vocabulo συστοιχία ab ordinibus vel militum vel chori ad rationes notionum translato: soggiungono il Ritter ed il Preller, pag. 65, *Doctrina Pythagoreorum, imprimis Philolai.*

dinota l'estremità, il non limitato dinota lo spazio intermedio o l'intervallo. I punti sono come i suoni: non differiscono che per gl'intervalli: e siccome l'intervallo ed il suono ci danno la musica che consiste nel tempo, così il punto e l'intervallo erano i due elementi onde nasceva lo spazio. Con questa duplice categoria i pittagorici arrivarono a comporre l'estensione, perchè se i punti erano il cominciamento e la fine dei corpi, l'intervallo che era il mezzo produceva la vera estensione, la quale si compone di principio mezzo e fine di punti. Ecco come i pittagorici spiegavano la origine del corpo. Imperocchè il punto senza intervallo è principio della linea ma non è la linea: questa si compone di molti punti disposti nell'intervallo, è principio della superficie e della estensione corporea. E se nella tavola delle categorie si trova il positivo ed il negativo concetto, il non limitato non può essere che il vuoto. In fatti: i pittagorici ammettevano il vuoto e lo consideravano come un principio necessario alla esistenza della natura. Aristotele nel IV della Fisica esponendo la opinione di varj filosofi che ammisero o negarono il vuoto, dice che i pittagorici affermarono la esistenza di esso, il quale *disterminat naturas*, traducendo la frase greca, ovvero è atto a separare la natura (1). Il vuoto

(1) Τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αυτῶν. Arist., *Fisic.*, lib. IV.

dunque è il principio di separazione di quelle cose che sono continue: separazione che si trova in prima nei numeri e poi nella natura. E ciò si conferma maggiormente osservando che i pittagorici spesso confondevano il κενὸν coll'ἄπειρον. Vengono appresso le due altre categorie, il dispari ed il pari, l'uno ed il moltiplice, le quali considereremo insieme per la relazione che corre tra loro, poichè il dispari è l'uno ed è più nobile del pari in quanto questo è moltiplice.

Bisogna osservare la dottrina de'numeri per comprendere quale fosse il senso di queste due categorie. I pittagorici, studiosi della matematica, applicarono le sue leggi alle cose e non contemplarono la natura se non attraverso i numeri. Essi dicevano il numero οὐσία cioè l'essenza, ovvero ἀρχὴ cioè principio di tutto. Il numero è pari o dispari: l'unità di questi due opposti non si trova che nell'uno primo, perchè l'uno aggiunto al pari produce il dispari, ed aggiunto al dispari produce il pari. Di modo che conchiudevano da ciò che l'uno è l'essenza non solo delle cose come numero, ma eziandio come unità prima è essenza del numero. I pittagorici non provavano mai come l'essenza delle cose si contenesse nei numeri, bensì si sforzarono dimostrare che l'essenza del numero si conteneva nell'uno. Perchè (ecco il loro argomento) se l'essenza delle cose si dice ciò che contiene la possibilità di diventar tutto, l'uno essendo l'uno ed il più, essendo la decade in quanto contiene i dieci primi principj, essen-

do la tetrade che contiene i quattro primi numeri cioè la decade, essendo la somma dei quattro primi numeri pari e dei quattro primi numeri dispari, cioè trentasei, contiene il tutto o la possibilità del tutto: dunque è l'essenza delle cose tutte. Le cose poi rispetto all'uno si possono considerare come ombra, perchè l'uno ed il dispari sono intelligibili in sè stessi, e si rivelano nei fenomeni cosmici. Onde Filolao dice che nulla si può conoscere senza di lui, e che le cose intanto si conoscono in quanto si mettono in armonia con questo principio. E se i pittagorici distinsero il non limitato dal limitato ammettendo in questo il principio delle cose ed in quello il vuoto, distinsero anche il moltiplice ed il pari rispetto all'uno ed al dispari in modo da dinotare una idea del tutto negativa nei secondi termini. Infatti, il moltiplice esprime la menzogna, l'invidia, la natura irrazionale secondo i pittagorici, mentre l'uno contiene la suprema perfezione. Con queste tre categorie spiegavano l'origine delle cose i pittagorici. Essi aveano compreso che l'origine del mondo non può essere spiegata cronologicamente, ma logicamente. Imperocchè avendo ammessa la coesistenza de'contrari, nè nell'uno, nè nell'altro esclusivamente potevano trovare l'esistenza dello spazio che è il primo sostrato della materia. Sostituirono alla generazione, la quale spiega l'origine delle cose cronologicamente e secondo il senso, il principio logico della dialettica, la quale spiega

le cose mediante la esistenza di opposte categorie. La esistenza del mondo era da essi concepita mediante l'unione delle tre categorie suddette. L'uno, dicevano essi, è uno in quanto contiene il moltiplice, e come tale è pari e dispari nello stesso tempo, è un punto solo indistinto. All'uno indistinto si oppone il vuoto, il quale, penetrando nel punto, lo distacca, e quindi genera la moltiplicità, il pari, il vario: e viceversa il punto divide l'indistinto o l'illimitato penetrandolo. Di modo che i pittagorici viddero che lo spazio non si può spiegare con una sola idea, ma solamente con due opposte tra loro. Il punto ed il vuoto, entrambi che distinguono e sono distinti, che separano e sono separati, sono continui e discreti, inestesi ed estesi. Come il punto contiene il vuoto ovvero il limite l'illimitato; così l'uno contiene il moltiplice ed il dispari il pari. La filosofia pittagorica però non si era spogliata del tutto dell'idea della generazione sensibile e cronologica, la quale è la parte mimetica della dialettica. I pittagorici osservarono che l'opposizione tra i contrari genera l'esistenza del mondo, però sempre in quanto l'uno primo avendo in sè il moltiplice avea una tendenza alla separazione fra i contrari. Questa spiegazione dell'origine del mondo faceva sì che l'intervento de' due principj a produrlo, era piuttosto apparente che reale, perchè in sostanza è sempre l'uno che esplicandosi dà origine al vario. I due compo-

nenti dello spazio, secondo i pittagorici, sono le due categorie dell' illimitato e del limite. Ma i punti, le unità primitive non sono distinte nell' intervallo, e fuori di esso costituiscono quell'uno il quale contiene la sola possibilità del moltiplice. Dunque è chiaro allora che, siccome tutto si contiene nell'uno, così non comparisce spiccata l'opposizione delle categorie, le quali spiegano l'origine delle cose. Ciò si vede chiaro tanto nella categoria dell'uno quanto in quella del dispari. Se poi si osserva attentamente la prima categoria, si vedrà che, secondo i pittagorici, nell'unità primitiva si contiene già l' illimitato, che questo è respirato dal limite, che in Dio stesso fu posto il male e considerato l' illimitato come il non ente, come il vuoto; epperò la natura dell' illimitato non era opposta a quella del limite. Il Dio de' pittagorici, nel quale concretizzavano tutte le idee astratte dell'essenza delle cose riposta nel numero, dell'essenza del numero contenuta nell'unità, non era un Dio astratto dalla natura, ma la natura stessa implicita, la quale si esplica necessariamente: era l' indeterminato (1). Epperò l'uno dei pittagorici mentre nella tavola delle categorie sembra essere opposto al moltiplice, in realtà svolgendo la loro dottrina non è opposto, perchè contiene il moltiplice e lo genera esplicandosi. Ognu-

(1) « Pythagoras, qui censuit (Deum) animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur ». Cic., *De Nat. deor.*

no sa che la opposizione tra le cose importa la coesistenza di tutte e due, non già la preesistenza di una e la successione di un'altra; perchè allora l'opposizione non è essenziale alla loro natura ma accidentale, e come tale non forma l'essenza delle cose, non è dialettica, e quindi non può dar luogo alle categorie. Fu per questo che la dottrina pittagorica non era libera dal panteismo.

Le altre sette categorie non sono che il complemento del problema sull'origine delle cose: esse riguardano la disposizione ordinata degli elementi, la loro formazione; invece le prime tre riguardano il sostrato della natura che è la materia corporea: epperò non possono essere fuori delle considerazioni della matematica la quale è la legislativa dell'universo. Per comprendere il valore di queste categorie bisogna notare che i pittagorici considerarono il fuoco come il primo elemento, dandogli il posto onorevole nel centro della terra come principio interno della vita di tutto il mondo. Il fuoco era da essi detto l'altare dell'universo: fu la prima cosa creata dalla quale solo addivenne possibile l'ordine dell'universo. Filolao divideva il mondo in tre parti, l'olimpo che racchiude il fuoco centrale ed ambiente, il mondo ordinato od il cosmo, ed Urano o la Terra. Di modo che tutto quello che non era fuoco era imperfetto: e tale era la terra, la quale, al contrario del fuoco che come simbolo della monade era la sede dell'ordine, era raffigurata dalla discordia che esprimeva la diade. La terra era la sede dell'opinione, ed il fuoco

era quella della scienza; come sede del disordine era passeggiera e peribile, mentre il fuoco era immortale e duraturo. Ognun vede dunque che le sette categorie pittagoriche sdoppiandosi in due concetti ciascuna, uno positivo e l'altro negativo, non s' incarnano se non nei due primi elementi del cosmo, il fuoco e la terra. Difatti, il fuoco, come immagine della divinità, è luminoso, mentre la terra è sede delle tenebre. Occupa la parte di levante che è il luogo della luce del mondo ed è la parte sua dritta: come linea dritta, è quel punto immobile dal quale il moto può sussistere: è di figura cubica, che è la più perfetta di tutte le altre, è il bene che i pittagorici dissero essere superiore ed alto, è maschio finalmente, poichè è l'attività per essenza. Il fuoco essendo immobile dà origine al moto: quindi attorno a lui girano dieci pianeti, i quali sono imperfetti rispetto al fuoco che è in quiete. Il movimento con cui girano i corpi intorno al fuoco è opposto alla direzione di questo ultimo: questo è in linea dritta, quello è circolare. I pittagorici assegnarono varie figure agli elementi del cosmo: la più perfetta, la piramide, al fuoco: dal cubo fecero nascere la terra, dall'ottaedro l'aria, dall' icosaedro l'acqua, dal dodecaedro l'etere. Le altre categorie negative si riferiscono immediatamente alla terra dinotata come sede della discordia.

La dottrina dell'armonia era una conseguenza delle categorie pittagoriche. Filolao dice che, essendo le cose nè simili, nè omogenee, è im-

possibile che sieno da sè ordinate, se l'armonia non le compenetri. Poichè le cose simili e della stessa natura non hanno bisogno d'armonia: ma essendo quelle dissimili, debbono essere ordinate da leggi che in sè non hanno. E siccome l'uno è principio primo che si esplica mediante molte unità le quali si distinguono pel vuoto, così il legame de' contrari non si trova che nell'uno primo stesso. Onde i pittagorici dicono che il numero è l'essenza delle cose, che l'uno è l'essenza de' numeri e che l'armonia è il principio di tutte le cose. L'universo non è che l'armonia o l'unità de' numeri diversi. L'armonia nasce dai numeri che esprimono l'essenza delle cose; perciò essa è non solo il legame che congiunge le cose in quanto si ritrovano nell'uno, ma esprime ancora l'essenza o la giusta misura delle cose. Fu per mantenere questo principio che i pittagorici immaginarono molte supposizioni intorno ai numeri, per trovare così la somiglianza di quelli con le cose. Onde dissero l'anima un'armonia del corpo, identificandola col numero o coll'uno. Distinsero il Noo che avea sede nell'encefalo ed il θυμὸς che era nel cuore: ma volendo dinotare la superiorità dell'anima sul corpo e la loro unione, la dissero il numero o l'unità in quanto era quella che metteva in armonia il corpo. Fin qui la dottrina pittagorica che si contiene nelle dieci categorie.

———

Capitolo VII.

Analisi delle categorie ioniche eleatiche e pittagoriche.

Nei primordi delle speculazioni filosofiche della Grecia noi troviamo la ragione mescolata alla fede, la natura avvolta nella religione. Ma quando lo studio della natura addivenne scienza, esso non poteva scoprire se non la conoscenza fisica delle cose. La fisica ha le sue categorie in quanto non è una fisica empirica, ma una filosofia della natura. Ora quali sono le categorie della fisica se non le sue leggi, le quali sono lo schema dell'universo? Le leggi della fisica si contrappongono e si armonizzano tra loro come quelle del pensiero: il dialettismo non è la sola legge della intelligenza ma eziandio del cosmo, perchè il vario e l'uno non è solamente ideale assoluto, ma cosmologico e psicologico. Le leggi della fisica, le quali esprimono il processo della natura che cammina per gli opposti, non sono che vere categorie (1). La filosofia anteriore a Socrate si travagliò intorno all'origine delle cose: la quale siccome importa il divenire di esse, ed il divenire include il passaggio dal non essere all'essere;

(1) Hermann ritiene che sieno categorie i principj de' filosofi precedenti a Socrate: epperò in più luoghi si trovano queste espressioni: *verschiedenen Kategorie und principien*, pag. 134. *Die Entwickelung der Kategorien*, pag. 138.

così la prima età del greco sapere non poteva fare a meno della dialettica. La filosofia ionica meccanica e dinamica, e la filosofia eleatica sciolsero il problema del divenire delle cose ammettendo un principio che non oltrepassava i limiti della natura. Ed in vero: a non parlare de'vari principj della scuola dinamica, qual differenza vi è tra il Noo di Anassagora e lo Sfero di Parmenide? L'amore di Empedocle è insito alla natura, come l'intelligenza, l'infinito, l'essere eleatico che tutto comprende non si rivelarono che nella natura. La scuola dinamica però avendo posto un principio naturale, spiegò le cose mediante due categorie, le quali esprimevano il contrario delle leggi della natura. Il dinamismo ionico esprime l'addiventare di una cosa diversa da sè stessa: e colle categorie opposte la forza di trasformarsi raffigurava il passaggio dal non essere all'essere molto meglio della scuola meccanica. La scuola dinamica offriva a considerare per mezzo del moto, il quale anima l'intiero sistema, il contrapposto dell'essere e del non essere che si contiene nel divenire. Ed Eraclito che è il principe della dialettica anteriore a Socrate, non poteva meglio esprimere il passaggio dall'essere al non essere o viceversa se non per mezzo del fuoco, il quale crea e consuma. Le categorie della scuola meccanica sono ben diverse. Volendo spiegare l'essere ed il non essere ovvero il divenire della natura, ed essendosi elevata a determinare un principio su-

periore alla natura, non poteva la filosofia meccanica concepire due categorie che nascessero dall'istesso principio. Poichè le categorie della scuola dinamica sono diverse dal principio perchè sono una sua determinazione, la quale genera gli opposti: mentre le categorie della scuola meccanica e specialmente della filosofia eleatica sono di tal fatta che la prima non si distingue dal principio. Ed essendo il principio già determinato, è per sè stesso una categoria, nè può generare la categoria opposta perchè solo dall'indeterminato può nascere una determinazione doppia ed opposta. Ecco perchè la categoria del divenire è impossibile nella filosofia meccanica. E se la filosofia ionica meccanica ammette il moto, essa però non è capace di fare addiventare una cosa diversa da quella che è, ma solamente di manifestarla in quanto era già prima sostanzialmente quello che addiveniva (1). Il passaggio del non essere all'essere non si fa per mezzo di un moto intrinseco, ma estrinseco alla natura. In tal modo la dialettica addivenne un puro meccanismo essendo ridotta a spiegare l'origine delle cose per mezzo della separazione. L'idea madre generante gli

(1) Ἐκεῖνος (Anaximand.) γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίγνεσθαι χρυσόν, ὅ τι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστου, ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων προτέρον. Simpl., fol. 6.

opposti è la separazione ed è la sola categoria della scuola meccanica. Mentre le categorie della scuola dinamica sono determinazioni vere di un principio, invece la separazione determina la natura in quanto questa è mossa da un principio esteriore. Quindi dalla scuola meccanica alla eleatica non vi è che un passo, perchè la negazione del moto è già implicata in Anassimandro ed in Anassagora, i quali per la preesistenza del caos negarono la possibilità del divenire nella natura. L'idea del moto si poteva al più contenere nella categoria della separazione; ma furono molto più lógici gli eleatici, i quali dettero la preferenza all'idea dell'uno, dove si trova la pienezza del tutto, e negarono quel vuoto che era stato ammesso perchè fosse possibile la categoria della separazione. La separazione che esprime per gli eleatici il contrario dell'essere fu a tutto dritto da essi negata. In somma: la filosofia meccanica ed eleatica dice: tutto è, nulla diventa; tutto si riduce a composizione od a scomposizione: per mezzo di queste due categorie si evita il passaggio dal non essere all'essere. I contrari ammessi nella fisica non potevano nulla produrre, nè spiegare l'origine delle cose, perchè siccome la prima categoria s'immedesimava col principio, così la seconda non poteva avere egual dritto nella scienza, perchè non era generata da un principio che conteneva entrambe. Epperò il principio opposto nella

fisica eleatica avea l' istesso valore del principio negativo della metafisica, il non essere: come quest' ultimo, non era secondo ragione, ed era secondo il senso. La categoria del non essere, del moltiplice, del vario nella metafisica, e nella fisica quella della notte, del freddo, del pesante avea un posto nella dialettica non uguale a quello della prima categoria. Ecco perchè il moto era o negato o apparente nella filosofia eleatica, poichè il divenire suppone l'intervento delle due categorie, essere e non essere. Quindi par manifesto che la dialettica progredì piuttosto nella filosofia ionica dinamica, anzichè nella eleatica, poichè in questa manca una categoria essenzialissima alla scienza. Invece nella filosofia dinamica si trova l'idea vera del divenire, che è il nodo da cui si sdoppia ogni categoria; e se essa non è arrivata alla maggiore estensione, nei limiti della natura è la categoria più ferma. Se le categorie sono essenzialmente opposte, se la massima opposizione si trova nell'essere e nel non essere; chi non iscorge il vigore dialettico maggiore in Eraclito che in Parmenide ove tutto è quiete? Si opponga pure l'attività diacosmica del Noo di Anassagora, la quale esprime più davvicino il dialettismo della natura: si considerino pure le categorie della fisica di Parmenide e di Empedocle, le quali rivelano la forza de'contrari che domina nel mondo; la loro dialettica però è sempre passeggiera, poichè preve-

dono essi il trionfo dell'unione sulla separazione, dell'amore sull'odio. E ciò dimostra che essi considerarono le leggi dialettiche non come necessarie ed essenziali alla natura, ma come accidentali. Quindi la categoria negativa, se pure avea luogo, specialmente presso gli eleatici era considerata come spuria, per dir così, come non figlia legittima del principio, il quale non poteva produrre la opposizione duale delle categorie, appunto perchè era determinato e non già indeterminato. Il solo Eraclito, persuaso della necessità de' contrari nella natura, rimprovera quegli uomini leggieri che si aspettano quel beato tempo (che non verrà, se non quando sieno disturbate le leggi del cosmo), nel quale cessano gli opposti che agitano il mondo. Invece egli dice che è pei contrari che si trova l'armonia cosmica, e che senza di essi tutto perirebbe. È questo il punto più notabile finora nella storia della dialettica perchè dà il dritto eguale di esistenza alla dualità delle categorie, e si accosta più vicino al problema intorno all'origine delle cose. Ed è per tale veduta che la dialettica di Eraclito è più logica e vera di quella degli stessi pittagorici, poichè l'antinomia tra i due ordini di categorie non è reale per essi ma apparente: il secondo termine non ha necessità di esistere, epperò deve essere distrutto dal primo. Quindi l'armonia pittagorica non sussiste nell'antitesi de' due termini, ma nella distruzione del nega-

tivo e nel predominio del positivo. Se la filosofia pittagorica è panteistica, se i precetti morali sono ascetici: come si potrà dire che le loro categorie siano veramente opposte? È vero che essi ammisero l'antinomia tra la passione e la virtù, tra il senso e l'intelligenza, tra il male ed il bene: ma risalta sempre il desiderio di vedere distrutto il primo termine pel trionfo del secondo. La dottrina delle prime tre categorie pittagoriche è certamente di grande momento, perchè contiene lo schema dell'universo. Vollero i pittagorici spiegare l'origine delle cose con vedute molto più alte delle due altre scuole; imperocchè si elevarono alla categoria della quantità la quale contiene l'origine della materia. Ma come il punto forma lo spazio? i pittagorici dicono: esplicandosi, cioè che siccome l'uno aggiunto all'uno dà il pari, il moltiplice; così il punto esplicandosi, genera l'altro punto e quindi lo spazio per mezzo dell'intervallo. Ma se si comprende che l'uno aggiunto all'uno dà il più, non si può dire lo stesso dell'uno pittagorico che esclude ogni altra unità primitiva. E poi: se l'uno si esplica, esso è tutto: e come si possono generare cose diverse dall'uno stesso? se l'uno non è il tutto, sarà qualche cosa: e come potrà esplicare ciò che non contiene? I pittagorici dicono che il punto nasce nella distinzione, che l'illimitato abbraccia il limite, che il vuoto è il principio delle cose. E Teofrasto soggiunge, che la causa

prima de' pittagorici non è solamente perfetta, ma eziandio imperfetta. Così la dialettica pittagorica rientra nella medesima della scuola meccanica, ed è piuttosto la generazione cronologica che dà origine alle cose anzi che il vero divenire che nasce in mezzo alla opposizione duale delle categorie.

Dalla considerazione precedente possiamo concludere due cose: la prima che le categorie finora esaminate non appartengono se non alla fisica e propriamente alla filosofia della natura: la seconda che la scienza non arrivò ad un termine il quale fosse la ragione ultima dell'opposizione delle stesse categorie. L'uno pittagorico non è astratto, ma contiene il mondo perchè il moltiplice nasce dalla esplicazione dell'unità. L'essere eleatico, l'infinito di Melisso, il dio di Senofane non si possono concepire divisi dal mondo, di cui la scuola tutta negò il solo divenire. Il moltiplice, l'essere relativo è incluso nell'essere eleatico; onde dicesi che il tutto è pieno. Anassagora ed Empedocle sebbene distinsero Iddio dalla materia, pure naturalizzarono la divinità: la scuola dinamica ionica poi fu tutta naturalista. Se questa fu la natura della filosofia prima di Socrate (1),

(1) Ἐπὶ Σωκράτους δὲ.... τὸ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε. ARIST., *De part. anim.*, I, 1. Galeno dice che gli scritti degli antichi filosofi furono intitolati επρὶ φύσεως. Aristotele riguardo agli eleatici, *Metaph.*, I, 4,

non possiamo dire che le categorie furono da quella diverse. Però la filosofia fin ora si era spinta a ritrovare le leggi di opposizione nella natura, senza cercare un principio che fosse la vera ragione di siffatte leggi. Nè era mai possibile trovarlo, quando la scienza era confinata nei limiti del cosmo. Era necessario il passaggio dalla natura alle idee, le quali essendo superiori possono dirsi la ragione di quella. Questo passo non poteva farsi senza lo scetticismo e la sofistica, che manifestavano le false conclusioni nate dalle diverse scuole precedenti per introdurre la ricerca di un nuovo principio. Lo scetticismo è il periodo di trasformazione della scienza: rigenera il passato negandolo, distruggendolo, perchè dalle sue stesse negazioni risorga il germe della nuova speculazione. E siccome le categorie sono il puntello della scienza perchè sostengono la dialettica; così gli scettici trassero appunto da quelle categorie della fisica profitto per propugnare i loro dubbi. La scienza e lo scetticismo si oppongono tra loro, come la dialettica e la sofistica. Ovunque sorge lo scetticismo è segno che già vi è stata la scienza primieramente, perchè il dubbio nasce sul pensiere preesistente.

dice: Εἰσὶ δὲ τίνες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο. E dei pittagorici, XIII, 3: Ἀλλ' ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν, δίκαιον αὐτοὺς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως.

Similmente se sorge la sofistica, bisogna convenire che vi sia stata la dialettica: la sofistica è la dialettica corrotta che vuol rigenerarsi. Ecco un argomento pel quale si riconferma che la storia delle categorie incomincia prima di Socrate, poichè la stessa sofistica antesocratica suppone la dialettica antesocratica. È possibile poi la esistenza della dialettica senza le categorie? Nè è cosa di poco momento per noi la esistenza della dialettica naturale o fisica innanzi a Socrate: noi vogliamo assicurare il valore reale delle categorie prima del valore logico, ed allontanare perciò da noi la sentenza del Trendelenburg, il quale disse che chiamando categorie i primi principj delle filosofia antesocratica ci foggiamo a nostro capriccio, la storia (1). Da ciò si manifesta la inesistenza delle due logiche una obbiettiva e l'altra subbiettiva, delle due dialettiche una reale e l'altra formale: le categorie furono dapprima reali obbiettive, perchè tale era la dialettica prima di Socrate.

Lo scetticismo che nasceva dalla filosofia naturale avea origine da ciò, che la scienza non avea trovato quel principio che spiegava l'opposizione delle leggi fisiche. Le categorie se non sono ordinate, contengono una opposizione la quale è bene nociva alla scienza, poichè esse

(1) La obbiezione è diretta contro la storia della filosofia di Hegel, di cui il Trendelenburg è nemico dichiarato.

rivelano due principj, i quali escludendosi come tali, non possono generare che dubbio. Per lo che Protagora trae la forza del suo scetticismo dalla esistenza de'contrari che si osservano in natura, i quali la scienza avea considerati senza alcun ordine e processo. Egli riepiloga le conclusioni della scienza precedente per ribadire lo scetticismo, perchè dà essa dritto ai contrari di essere o l'uno o l'altro a proprio piacimento. Questo scetticismo nasceva piuttosto dal moto della filosofia ionica, la quale colse il divenire solamente come legge cosmica, senza una ragione la quale avesse dato sostegno alla natura. Protagora corrompe la dottrina eraclitea, la quale considerò il moto nella natura, che esprime l'immagine vivente del divenire ideale. Le argomentazioni di Gorgia non sono affatto di altra natura: tutto ciò che esiste, egli dice, è contraddittorio: ma il contraddittorio è apparenza, dunque tutto è apparente: tale è dunque l'essere, tale è ancora il pensiero. Alcuni fanno discendere lo scetticismo di Gorgia dalla scuola eleatica e quello di Protagora dalla ionica. A me pare che una è la natura di questo scetticismo dei due filosofi; esso discende non da questa o da quella scuola ma da tutta la filosofia, ovvero da quelle categorie le quali, essendo contrarie senza un principio che rendesse legittima la loro opposizione, toglievano il legame alla scienza e si dichiaravano vere o false ad arbitrio. Lo scetti-

cismo scompone l'organismo delle idee precedenti, è la negazione della sistematica, è per dir così, la scienza corrotta e dissoluta. Perciò si può dire che Gorgia e Protagora tendono allo stesso fine; quegli dice: ogni cosa è e non è, e questi: ogni cosa ora appare in un modo ed ora in un altro: dunque bisogna dubitar di tutto, conchiudono entrambi. L'essere, il non essere, il divenire, furono il soggetto di tutte le tre scuole finora esaminate. La contraddizione tra l'essere ed il non essere fu studiata dalla scuola dinamica: l'apparenza di questa contraddizione, ovvero la sua negazione fu posta dall'eleatismo: la contrapposizione tra la realtà e l'apparenza fu considerata dai pittagorici: e lo scetticismo nasceva dall'esame di queste categorie dicendo: ogni cosa è e non è, dunque è apparente.

Lo scetticismo dava luogo alla sofistica, la quale nasce dalla mancanza del sistema nella dialettica; è l'indifferenza delle categorie, che deriva dal non avere valutato la loro natura. La sofistica brama solo di apparire, perchè, dubitandosi di tutto, la sola apparenza del vero rimane. Ecco come le categorie che nello scetticismo erano idee reali poste in lotta tra loro per distruggersi, si distruggono realmente nella sofistica, e non rimane che l'ombra di queste idee. E che cosa è mai quest'ombra delle idee che furono? è la parola, è la rettorica, è il tecnicismo formale, è la pura voce. Perciò noi troviamo

Protagora che divide i nomi in vari generi, Prodico che distingue le voci analoghe (1): ecco insomma la grammatica e la rettorica, ecco l'inizio della logica formale. La dottrina delle categorie naturali essendo stata distrutta dallo scetticismo alimentava la sofistica, la quale contenta della sola apparenza delle idee non arrivava alla perfetta conoscenza delle cose. La nuova filosofia non poteva mai abbattere la sofistica, se non avesse sostituita all'apparenza la realtà, alla forma il contenuto della scienza. Nè avrebbe potuto distruggere lo scetticismo, se non avesse prodotta una nuova teoria delle categorie, la quale armonizzava quella opposizione che gli avea dato nascimento.

Capitolo VIII.

Socrate inizia la dialettica nelle idee.

Lo scetticismo è il principio di distruzione del passato e di rigenerazione dell'avvenire della scienza. Socrate dice: Io so di nulla sapere; e

(1) Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διήρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη. Arist., *Rhetor.*, III, 5. Διεῖλέ τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα, εὐχωλὴν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολὴν. Diog., lib. IX, 53. Πρῶτον γὰρ, ὥς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνοματων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ. Plat., *Entyd.*

con questo pronunziato egli fa rinascere la scienza. Lo scettico negando il pensiero di questa o di quella cosa apre la via ad affermare la certezza del pensiero in virtù del quale il dubbio esiste: e Socrate costruiva la scienza per mezzo del pensiero sulle ruine delle speculazioni intorno alla natura. Così lo scetticismo è il legame tra il primo ed il secondo periodo della greca filosofia. Il pensiero è generale per natura, e come tale è la vera sorgente delle idee. Fu perciò che se la filosofia prima di Socrate fu veramente un amore alla sapienza: da Socrate in poi essa fu la sapienza in persona. Poichè Socrate si può riguardare come l'autore della scienza, mentre i filosofi precedenti non discorsero se non sulla natura, la quale è il prodromo delle idee. Socrate nel confessare la conoscenza della propria ignoranza, afferma il principio della scienza che è appunto il pensiero. Epperò egli è riguardato come l'autore o meglio l'iniziatore della logica, che è la scienza per eccellenza. La logica da Socrate non ebbe altro, che un indirizzo alla sua vera esistenza, poichè se nulla ci disse del concetto, del giudizio, del sillogismo, pure egli è il primo che dirige l'attenzione all'operazione del pensiero dove la logica solamente può esistere. Il suo detto, γνῶθι σαυτόν, è il primo fondamento, sul quale si può ergere la conoscenza delle leggi del pensiero. La logica è la scienza che non ha altro obbietto tranne il pensiero che si pensa senza pensare alcuna cosa, e come tale è la vera forma, è lo schema della

scienza. La logica è sempre astratta, non è nè subbiettiva nè obbiettiva, perchè non versa nè sulle cose individue nè sul pensiero di alcun essere pensante. Socrate opponendo all'ignoranza la sapienza dell'ignoranza, si solleva al pensiero che è sopra ogni pensiero. Ed infatti: che cosa vuol dire il suo desiderio di cercare la essenza delle cose in ogni disputa, se non il passaggio della scienza dalle considerazioni fisiche alle metafisiche? Notiamo bene che il τί ἕκαστον εἴη τῶν οντων (1), cioè la essenza delle cose di che egli andava in cerca, era ritrovata appunto nel κατὰ γένη, ossia nel conoscere le cose nei loro generi (2). E la conoscenza dei generi, dei veri e sommi generi avviene quando si oltrepassa il particolare. Socrate fa questo passo nella scienza: egli dicendo che chi ignora sa d'ignorare, anima di coscienza la propria ignoranza: in mezzo alle tenebre del dubbio fa spuntare la luce del pensiero. Perciò egli incarna la vuota parola, di che la spudorata sofistica faceva pompa, nella realtà del proprio pensiero: così la sofistica arrossendo della propria ignoranza addiventa sapienza. So-

(1) Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου.... ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. Arist., *Met.*, M. 4.

(2) Ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι, διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. Xen., *Mem.*, IV, 5.

crate è stato chiamato un sofista; invece egli è il vero sofo, od il sofista per eccellenza (1). Coloro solamente che vedono le cose alla sola superficie, potranno dire di essere Socrate un sofista. La sofistica gli dà la prima scintilla per fondare la dialettica nelle idee; poichè prendendo da quella la forma la incarna nel pensiero. Lo stesso ἀντιλέγειν si trova comune in Socrate e nei sofisti: per lui però è animata la vuota parola del pensiero, e dalla precedenza delle osservazioni grammaticali dei sofisti trae profitto per le sue discussioni (2). Questo pensiero che pensa sè stesso risponde a capello alla introduzione della morale di Socrate nella scienza, la quale è parallela alla logica: poichè se questa sorge dove il pensiero è libero dall' individuo e si eleva ai più alti generi delle cose; quella nasce dopo le considerazioni delle leggi universali della natura, le quali quanto più si allontanano da questa tanto più si avvicinano alla natura spirituale che è il tipo più sublime del creato. Ecco

(1) La parola *sofista*, secondo la sua vera etimologia, si piglia in buon senso nel greco presso molti scrittori, come presso Platone nella *Republica*, VI, nella *Politica*, e presso Erodoto, IV. Più chiaramente Platone nel *Protagora:* Λέγε δὲ, τί ἡγεῖ εἶναι τὸν σοφιστήν; ἐγὼ μὲν, ἦ δ' ὅς, ὥσπερ τοὔνομα λέγει (secondo la sua etimologia) τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα.

(2) Questo argomento è stato eccellentemente trattato da Hermann nel capitolo X della seconda parte della sua *Storia e sistema della filosofia platonica.*

perchè era impossibile la vera morale, come fu impossibile la logica prima di Socrate. La coscienza della natura è il pensiero, e la legge morale è l'anima della legge fisica.

La logica essendo la scienza suprema versa sulle prime idee le più necessarie alla esistenza di ogni essere: e Socrate cercò appunto di conoscere le cose nella loro essenza per mezzo dei generi. Ma colla conoscenza dei generi Socrate perveniva alle definizioni delle cose: perchè allora noi possiamo comprendere che cosa sia una cosa, quando la conosciamo nella sua idea. La dottrina dei generi e quella della definizione dava l'adito alla teoria delle categorie; poichè la categoria allora nasce quando si determina una idea: e ciò importa che vi sia la definizione. Questa idea poi in tanto può essere categoria, in quanto è generale. Socrate non ci ha dato una classificazione di categorie speciali, ma ha posto il fondamento alla dottrina di esse, quando ha ammesso la loro natura nella generalità che è l'essenza delle cose. Ma vi ha qualche cosa di più che merita essere notata nella filosofia socratica. La logica non poteva perdere quella opposizione, nella quale era stato generato il pensiero greco. Socrate universaleggiando la scienza iniziò la logica: questa però non si scompagnò dalla dialettica, la quale dalla natura passò nelle idee. Noi sappiamo che Socrate cercava combinare alcune idee con altre tutte opposte, e dal loro confronto ricavava nuove cognizioni. Egli

perciò si paragona alla sua madre levatrice, volendo accennare che la dialettica è l'arte ostetrica del pensiero che produce nuove verità mercè la combinazione ed il confronto delle idee. Ora la deduzione delle idee non può avvenire senza l'identità e l'opposizione, le quali costituiscono la relazione, principio essenziale alla scienza dialettica. E noi possiamo dimostrare che Socrate fu il primo che introdusse nella scienza la categoria della relazione, perchè egli fu il primo che trasportò la dialettica dalla natura nelle idee. Senofonte parlando di Socrate, dopo aver accennato ai sofisti i quali si davano il vanto di tutto conoscere, e agli altri filosofi che disputarono intorno alla natura, dice che egli solo disputava intorno alla felicità ed alla infelicità, intorno al bello ed al brutto, intorno al giusto ed all'ingiusto, intorno al sano ed all'insano, intorno alla libertà ed alla servitù (1). E Senofonte stesso esponendo i detti di Socrate li fa sempre raggirare intorno agli opposti relativi: così, per esempio, intorno al bello dice che le cose dissimili possono essere belle: lo scudo è bello perchè protegge, bello è il giavelotto in quanto presto ferisce: ciò che è buono per la fame, è male per la febbre, e ciò

(1) Αὐτος δέ περὶ τῶν ἀνϑρωποιῶν ἀεὶ διαλέγέτο σκόπων τι εὐσεβει, τι ἀσεβὲς, τι καλὸν, τι αἰσχρον, τι δίκαιον, τι ἄδικον, τι σώφροσυνη, τι μανία, τι ἀνδρείκ, τι δειλία etc. SENOF., *Memor.*, lib. I.

che è male per la corsa, è buono per la lotta (1). Parlando poi de' detti di Socrate intorno alla temperanza in relazione alla intemperanza, dice di lui che in questo modo avvezzava i discepoli alla disputa: cioè facendo discernere le cose secondo i generi egli dialettizzava (2). Ora da tutto ciò noi possiamo conchiudere che Socrate ha per il primo introdotto nella scienza la categoria della relazione, la quale è il perno della dialettica: Questa categoria della relazione che anima la filosofia di Socrate concorda colla dottrina de' generi, i quali esprimono la essenza delle cose. Poichè se le leggi della natura erano relative ed opposte, i generi delle cose in tanto potevano essere il sostegno della dialettica, in quanto erano anche opposti. E perchè la categoria trovò in Socrate la vera sua essenza per mezzo de' generi, perciò la dialettica addivenne ideale in quanto conteneva la relazione di opposizione ideale. Il Gioberti nella sua Protologia discorre della relazione, e dimostra che essa è l'anima della dialettica. « L'idea di relazione, egli dice, è com-
« plessiva del dialettismo, il quale si aggira sui
« concetti di opposizione e di armonia che sono
« tutte e due relative. La relazione infatti im-
« porta sempre due termini opposti, quale oppo-
« sizione si distrugge nell'unità de' due termini,
« e questa unità è precisamente la relazione tra

(1) Vedi negli stessi memorabili.

(2) Διαλέγοντας κατὰ γένη τα πράγματα. IV, 5, 12.

« loro perchè l'uno chiama l'altro » (1). Ed altrove: l'idea di relazione è la categoria più universale; l'idea di relazione è la base delle categorie. E noi possiamo conchiudere che Socrate è l'iniziatore della logica, è il fondatore della dialettica ideale, perchè egli pose la scienza ne'generi universali, i qual soli possono contenere la vera relazione che è ideale per natura. Egli è pur vero che ogni categoria è per sè relativa, e quindi anche le categorie antesocratiche sono tali: e tale è la dialettica prima di Socrate perchè è relativa tra i contrari. Ma la relazione dialettica per eccellenza non è che ideale, e non si trova propriamente che nei generi. Socrate se pone le fondamenta della scienza nel pensiero, colloca per necessità la base delle categorie nei generi, e la essenza della dialettica nella relazione ideale tra gli opposti. Noi non sappiamo perchè il Ritter, il quale riconosce in Socrate il germe della dottrina delle idee platoniche, voglia poi negare che nel suo metodo dialettico si trovi la categoria della relazione (2). Se la teoria delle idee ha il primo fondamento nel concetto di Socrate, la categoria della relazione, la quale si trova tanto sviluppata in Platone, come nel Sofista e nel Parmenide, si contiene già nella dialettica di Socrate. Perciò Socrate adoperò l'istesso metodo quasi dei sofisti, ma non

(1) *Protologia*, vol. I, cap. 7.
(2) Vedi pag. 48, *Ecole socratique*.

come un puro tecnicismo, non come esterno o formale, perchè la sofistica avea emancipato il subbietto dall'obbietto, bensì come reale, connaturato alla essenza delle cose. La sofistica è una imitazione falsa della dialettica, perchè versano i suoi raggiri appunto sull'idea di relazione tra i contrari, la quale non è fondata sulla realtà delle cose, ma è semplice voce. L'idea, il concetto logico e reale che Socrate introdusse nella sofistica, lo dichiara l'iniziatore della dialettica ideale, e della categoria della relazione, senza la quale l'idea stessa non può sussistere, come dimostrò ampiamente il suo discepolo Platone.

Non tutti i discepoli di Socrate seguirono l'indirizzo da lui avuto nella dialettica. Antistene per il primo, sebbene riconosce l'importanza della definizione, pure stima impossibile che quella possa comprendere l'essenza delle cose. Di una cosa, egli dice, non si può dire se non quello che essa è, e non altro: così dell'uomo si può dire che è uomo, del buono che è buono, ma non si può unire l'uno e l'altro, e dire l'uomo è buono. Antistene in tal modo contrasta i giudizi di diversità, e con ciò si oppone all'avviamento avuto da Socrate nella dialettica. La relazione tra i contrari, la quale Socrate pose a base della dialettica, è da lui stimata impossibile nella scienza. E la ragione è questa: egli nega i generi che sono gli attributi in un giudizio, e le vere categorie nella dialettica, che determinano

il soggetto. Quel genere che è secondo Socrate la essenza delle cose, o la vera categoria ideale, dice Antistene, non esiste, perchè non lo vediamo (1). Socrate pose la dialettica nel διαλέγεσθαι, ed Antistene dicendo essere impossibile l'ἀντιλέγειν chiude la via alle categorie, perchè senza la contraddizione non vi è determinazione. L'idealismo dialettico è negato dall'empirismo di Antistene; il valore del concetto si può desumere dalla sua espressione, οἰκεῖος λόγος, cioè è una parola propriamente detta: ecco il nominalismo già introdotto nella logica. La dottrina di Aristippo non è diversa; i concetti o meglio le idee non sono che espressione verbale.

Fra i Megaresi Euclide nega la possibilità delle categorie e della dialettica, perchè nega la comparazione tra le idee. O una cosa è simile ad un'altra, ed allora è meglio conoscere la cosa stessa: ovvero è diversa, ed è inutile il paragone. Stilpone dice che una cosa non si può affermare di un'altra perchè è da questa diversa: nega la moltiplicità delle idee. Fra i Megaresi si annovera da Diogene Laerzio Clinomaco di Turio che scrisse un libro intorno alle categorie. Questa notizia è però falsa, come ha già osservato giu-

(1) Φησὶ γὰρ (Antis.) ἄνθρωπον ὁρῶ, ἀνθρωπότητα δὲ οὐχ ὁρῶ, ἵππον ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ, ὥστε οὖν οὐκ ἔστι τὸ καθόλου. DAVID., *Proleg. ad Porph.*, Isag. b, Brand. pag. 20.

stamente il Prantl (1). Diodoro Crono nega ogni differenza tra il possibile, il reale, ed il necessario. Il vero è ciò che è, o ciò che sarà: ciò che non si realizza è impossibile: ciò che si realizza è necessario, e se l'avvenire non ci sembra tale, è perchè non è sensibile. I Megaresi ritengono il solo giudizio d'identià per evitare il contrario tra le cose: cadono nell'eleatismo, e perciò negano il possibile. Essi però si oppongono all'idealismo platonico: perciò il loro νοητὸν è il λὸγος il quale se è opposto all'αἴσθησις, non è l'εἴδη platonica, ma la mera parola. Noi troviamo presso i Megaresi il sofisma; ma non lo si può confondere con quello precedente a Socrate, perchè la loro sofistica non era vanitosa; siccome nasceva il formalismo dal loro sistema, così era da essi studiato nel suo valore. I Megaresi posero un ostacolo alla dottrina delle categorie, perchè identificarono il tutto nell'uno seguendo l'eleatismo. Per essi era impossibile la definizione, perchè niente era determinato: e senza la determinazione come nasce la categoria?

Menedemo, della scuola eritrea, segue la stessa dottrina dei Megaresi: la sua dialettica è

(1) Κλεινὸμαχὸς τε ὁ Θούριος ὃς πρῶτος περὶ ἀξιωμάτων καὶ κατηγορημάτων καὶ τῶν τοιούτων συνέγραψε. Diog., lib. II, 112. Il Prantl osserva che questa notizia è sospetta, perchè è scritta in termini stoici, e che presso Suida Clinomaco si chiama un maestro di Brisone. Vedi pag. 34, I *Geschichte der logik.*

negativa; rigetta le proposizioni negative composte, e ritiene le sole semplici: dice che una cosa non si può affermare di un'altra perchè solo lo stesso si può dire dello stesso (1).

Colla negazione della relazione fra i contrari si era chiusa la via alla investigazione delle categorie: epperò le idee rimasero isolate anche quando erano ammesse come molteplici. La scuola megarese ed eritrea avea negato il fondamento della dialettica socratica, la relazione fra i contrari che è la base delle categorie, il genere e la definizione (2). Fu negata la contraddizione ideale e con ciò si disse la definizione essere impossibile: si negò la stessa contraddizione reale nelle cose che è appunto il moto. Fu Platone il vero discepolo di Socrate, il quale continuando la dottrina del suo maestro indagò nuove categorie.

(1) Καὶ δὴ καὶ τόδε ἐρωτᾶν εἰώθει (MENED.) τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον ἐστι; ναί: ἕτερον δὲ ἐστι τὸ ὠφελεῖν τοῦ ἀγαθοῦ; ναί: οὐκ ἄρα τὸ ἀγαθὸν ὠφελεῖν ἐστί. DIOG., lib. II, 134.

(2) Che ciò sia vero lo conferma un passo di Simplicio: Οἱ δὲ ἐκ τῆς Ἐρετρίας οὕτω τὴν ἀπορίαν ἐφοβήθησαν ὡς λέγειν μηδὲν κατὰ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕκαστον λέγεσθαι, οἷον ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος καὶ τὸ λευκὸν λευκόν. SIMPL., *Ad phys.* f. 20 A.

Capitolo IX.

Idea della scienza e della dialettica platonica.

Platone ripose tutto il nerbo e vigore della scienza nella dialettica. E siccome egli è stato il primo filosofo che abbia data la vera idea della scienza, risguardandola sotto i due lati universale e particolare; così a lui toccò la palma nella dialettica in tutto il corso della filosofia greca. Bisognava ben determinare i vari principj delle scienze particolari perchè si avesse potuto trovare il nodo di tutte, che è la dialettica; e Platone, avendo determinata la scienza della natura e quella dello spirito, trovava nella logica dialettica il punto dal quale si sparge l'anima e la vita a tutto il corpo del sapere. Chiunque abbia letto attentamente i dialoghi di Platone ha veduto senza dubbio il grande valore che egli diede alla dialettica, accennando al suo imperio sulla scienza tutta. E noi non possiamo dire quali fossero le sue categorie senza premettere quale sia il concetto che si formò della scienza e della dialettica che le contenevano.

Platone, nella prima parte del Teeteto, stabilisce che la scienza non è il risultato della sensazione, ed i suoi argomenti si possono ridurre ai seguenti. Se la sensazione fosse la scienza, non solo l'uomo ma eziandio l'animale po-

trebbe possederla; se la sensazione fosse regola di tutti i nostri giudizj, niuno sarebbe più giudice del vero e del falso; non vi sarebbe conoscenza del passato e la scienza sarebbe variabile: il giusto e l'onesto sarebbero relativi: la politica e la legislazione dipenderebbero dal capriccio della sensibilità. Se fosse vero il detto di Eraclito, da cui Protagora dedusse il suo scetticismo, che tutto sia in moto, siccome questo avviene per qualità e quantità, così non si potrebbe mai conoscere qualche cosa. Poichè il moto costante fa che, mentre affermiamo qualche cosa, questa non è più quella medesima, perchè essa addiventa altra. Quindi lo stesso divenire addiventando continuamente, non importa nulla di fisso. Chiude Platone la prima parte del dialogo con un argomento che a me piace riferire. Se è vero che per gli occhi si vede e per gli orecchi si ascolta, se è impossibile sentire per un organo la stessa sensazione che si ha per un altro, bisogna dire che si trova qualche cosa di comune a tutti e due i sensi, e che non può venire da questi. Infatti, una idea comune si trova in due sensazioni del suono e del colore, cioè che essi entrambi sono, e che sono diversi l'uno dall'altro, che sono due, e che sono uno, che sono simili, e che sono dissimili. Ora l'idee dell'essere e del non essere, del simile e del dissimile, dell'identità e della differenza, dell'unità e della pluralità, del pari e del di-

spari non possono venire dagli organi sensibili, ma dall'esame che fa l'anima nostra sulle cose. Tutti gli altri argomenti non sono che negativi, e mostrano l'assurdità del principio; invece in quest'ultimo rivelasi evidente il concetto di Platone intorno alla scienza. Imperocchè, se la sensazione ci dà i particolari i quali insiedono nelle idee generali, la scienza non può sussistere senza i generali ed i particolari. E se nel Teeteto dimostra che già la sensazione contiene l'universale, nel Sofista manifesta la impossibilità dell'uno solo dalla necessità del vario che vi si include. Ecco la somma dei suoi ragionamenti. Dei filosofi antichi alcuni hanno ammesso tre principj, prima in opposizione tra loro e poi uniti, altri due, il secco e l'umido, il caldo ed il freddo, gli eleati un solo essere; Eraclito ed Empedocle hanno detto che l'essere è uno e multiplo, e si mantiene per l'odio e per l'amicizia. Adunque quelli che ammettono o due od un solo principio debbono dire che l'essere sia il solo principio, perchè, se di questi elementi uno è e l'altro no, allora non sono due, ma uno: se poi sono tutti e due, allora tutti e due essendo, sono un solo essere. Ma quelli che ammettono che l'essere sia uno, debbono ritenere l'essere uno, ed il nome con cui si nomina l'essere; perchè il nome non è nome del nulla, nè nome di nome: il nome è nome dell'essere uno, il quale non è nè nome nè nulla. Dunque vi è l'essere ed il no-

me: ecco come l'essere non può essere uno. Parmenide disse che l'essere è tutto, e lo rassomigliò alla sfera: dunque avrà due estremi ed un mezzo, avrà parti e non sarà più uno. Se si dice che l'essere non ha parti, allora deve essere uno in quanto partecipa all'unità: ma come tale non è un tutto, perchè per partecipare all'essere, l'uno deve essere diverso dall'essere cui partecipa. Che se l'essere che partecipa all'unità non è un tutto a sè, ed il tutto è qualche cosa in sè, l'essere manca a sè stesso, e sarà il non essere: dunque se l'essere ed il tutto hanno la loro natura a parte, l'universo comprende qualche altra cosa. Se il tutto non fosse, non si potrebbe ammettere nè esistenza, nè generazione, perchè tutto ciò che avviene, arriva sempre formando un tutto. Da questi argomenti Platone ricava l'esistenza del moltiplice rinchiuso in quella dell'unità. Anzi egli confuta la dottrina de' Megaresi, i quali ammisero la moltiplicità delle idee, e negarono il moto. Nè la mobilità delle idee insegnata da Platone contrasta alla loro costanza altrove ammessa; perchè, se contro i gionici egli dimostra l'esistenza della quiete, riconosce eziandio il moto delle idee senza del quale la conoscenza sarebbe assolutamente impossibile. Il moto delle idee nasce, dice Platone, non solo dalla relazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto tra cui intercede il rapporto d'azione e di passione, ma eziandio dalla partecipazione delle cose alle idee, la quale non

si può intendere senza uno scambio reciproco d'azione e di passione. Platone conferma questa dottrina osservando le forme del nostro discorso, le quali esprimono alcune l'azione, ed altre le cose attive. Tali sono il nome ed il verbo, dalla cui unione si dinota sempre qualche cosa dell'essere che o diventa, o è diventato, o diverrà. Per lo che si vede che a Platone non va a sangue nè l'uno solo nè il solo vario, non il solo moto nè la sola quiete. Fra il riposo assoluto ed il moto universale bisogna fare, egli dice, come i fantolini quando desiderano più cose che in cambio di scegliere tra l'una e l'altra, afferrano entrambe. La scienza dunque non è la sensazione, non è la opinione, non è neppure la sola comprensione dell'uno, ma consiste nel moltiplice e nell'uno.

Questa idea della scienza si riferisce più propriamente alla dialettica, intorno al cui posto e valore giova ascoltare in alcuni luoghi Platone. Nel Filebo, dopo avere esaminato tutte le varie specie di piaceri, e detto che il piacere più puro non soddisfa il desiderio dell'uomo, mostra se la scienza possa contentare la natura umana. E quì tesse l'albero genealogico delle scienze in questo modo. La scienza, egli dice, ha per suo carattere la purezza e l'astrazione, in virtù della quale ella abbandona ogni elemento estraneo che è il contingente, il particolare. Non vi è scienza di ciò che passa, di ciò che può essere e non essere. Quanto più una scienza rin-

chiude elementi contingenti, tanto meno ha di verità, tanto meno si eleva sopra le altre. Quanto più una scienza per contrario contiene di verità universali, tanto più essa è verace, e si eleva nella scala delle scienze. Platone chiama le scienze che si occupano delle verità universali e necessarie, ἡγεμονικαι, perchè danno a tutte le altre il punto di partenza, la luce, il fine da conseguire. Ogni scienza, osserva, ha due parti di cui una è più scientifica dell'altra; ovvero esiste l'arte e la scienza in ogni cosa. Così l'aritmetica si divide in aritmetica che opera sul concreto ed in quella che opera sull'astratto e che contiene rapporti estranei alla materia. Vi esistono due geometrie, la volgare e la filosofica, due fisiche, due astronomie. Dovunque però esiste l'universale, ivi si trova la vera scienza. Di che segue che la prima di tutte le scienze deve essere quella che considera solamente ciò che è puro, è costante, è permanente. La dialettica, egli dice, ha la preferenza su tutte le scienze, perchè essa è quella che conosce tutte le altre: la conoscenza più vera è quella che ha per oggetto ciò che esiste per sè, e la cui natura è sempre la stessa. Platone chiama la dialettica la scienza per eccellenza, la scienza delle scienze, la stessa sapienza, o la stessa ragione. Egli concepisce l'unità della scienza in quanto tutte le varie scienze sono riunite intorno alla dialettica, la quale forma la coscienza della scienza universa. Tutte le scienze sono compenetrate

nella prima; epperò Platone paragona le altre scienze, come l'astronomia, la matematica, ai cacciatori che prendono ciò che trovano, senza saperne trarre partito: mentre la dialettica fa conoscere l'uso delle altre scienze. E quì bisogna notare che Platone svolge il principio di Socrate, il sapere di non sapere, mostrando la certezza della dialettica la quale si appoggia sopra dati universali, e l'incertezza delle altre scienze. Imperocchè la dialettica è la scienza per eccellenza, è la ragione in persona, ed è certa, come è certo il nostro sapere in mezzo ai mille dubbi che lo ricordano. Nel VI della Repubblica, parlando della scienza superiore a tutte le altre, dice che l'idea del bene è l'oggetto della più sublime conoscenza. Il bene è ciò che spande verità su gli oggetti della conoscenza, è il principio della scienza; e come nel mondo visibile la luce e la vista hanno analogia col sole, così la scienza e la verità si riferiscono al bene in quanto sono intelligibili ed hanno l'essere e la loro essenza in lui, sebbene esso non sia l'essenza ma qualche cosa superiore in dignità ed in potenza. Vi sono delle cose che l'anima comprende per mezzo delle ombre, dei segni, come il matematico apprende per mezzo delle figure sensibili; mentre la dialettica guarda le cose in sè, nei loro principj. Essa abbraccia i principj e le conseguenze sino all'ultima: la conoscenza dell'essere e del mondo intelligibile fatta per la dialettica è più chiara di quelle che si pog-

giano sopra un principio ipotetico. E nel VII dice che tutte le scienze sono preludi alla dialettica: paragona il dialettico a colui che è arrivato dalla caverna al sole dove tutto l'universo visibile si osserva, perchè conosce delle cose le essenze. La sola dialettica tende a pervenire regolarmente alla essenza delle cose; perchè la geometria e le altre scienze hanno qualche relazione coll'essere, ma la dialettica le raggruppa tutte, le spiritualizza, ne rende le ragioni, ne fa un vero tessuto. Epperò le scienze rispetto alla dialettica non meriterebbero questo nome, ma dovrebbero avere un nome che tiene il mezzo tra l'opinione e la scienza. E basti fin qui: poichè noi andremmo troppo per le lunghe se volessimo riportare i tratti che in quasi tutti i dialoghi si trovano intorno alla dialettica. Dai passi però riferiti si fa manifesto quale fosse stato il posto che Platone abbia assegnato alla dialettica: giova ora esaminare quale sia propriamente il suo soggetto. Per il che noi ci troviamo naturalmente nel problema intorno al senso da attribuirsi all' idea platonica.

Egli è certo che la dialettica non versa se non nelle idee, ed il valore delle idee decide il valore di essa. Varie sono state le opinioni intorno alla natura delle idee di Platone, e queste hanno tutte avuto origine dal fare attenzione ad una parte più e meno ad un'altra delle sue opere. Nel Menone e nel Fedro le idee compariscono come reminiscenze di una vita anteriore, e tutta la scienza

sta solamente nel richiamarle a memoria all'occasione de' sensibili. Nel Filebo, nel Fedone, nell'Eutifrone e nel Simposio, le idee sono concetti puri del buono, del bello, e del giusto. Nel Timeo sono gli esemplari della natura, e pare che della sola natura si diano le idee. Dalla considerazione di questo dialogo è nata la doppia opinione di quelli che ritennero le idee risiedere in Dio, e di quelli che ammisero le idee esistere fuori la mente divina. Lo Stalbaum ed il Martin sono fra i moderni i più celebri difensori di questa doppia interpretazione. Egli è certo però che Platone riguarda come idee non solo il sublime, il bello, il giusto, ma eziandio il vizio, il male, l'ingiustizia: e ciò si mostra a chiunque legga il terzo ed il quinto della sua Repubblica. Inoltre: nel Parmenide, nel Fedro e nel settimo della Repubblica parla dell' idea della somiglianza e dissomiglianza, dell'uno e del multiplo, dell'idea della forza e della sanità, dell' idea della velocità e della lentezza. Si parla eziandio nel decimo dell'idea del letto, della tavola; nel Cratilo dell' idea del nome, e nel Filebo dell'idea del loto, della sfera e del cerchio. Platone riconobbe le idee nello stesso sensibile, in quanto esso rivela qualche cosa essenziale; come nel Cratilo considerò l'essenza della voce, e nella Repubblica il tipo primitivo del genere della vita. Aristotele conferma questa dottrina, quando nell' XI della Metafisica dice che Platone non disse male quando asserì che le idee

sono tante, quante le cose in natura (διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει). Da ciò si vede che l'idea è il più vasto campo della scienza: e siccome egli estende la scienza a tutte le cose, così del pari l'idea dovea estendersi a tutto. L'idea platonica abbraccia tutto, il permanente ed il mutabile, l'identico ed il diverso. E tutto ciò è concorde alla dottrina esposta innanzi; poichè se egli ritrova contro la scuola joniea nel sensibile l'intelligibile, e contro gli eleati nell'intelligibile il sensibile, dovea stabilire che l'idea si rapporta tanto al sensibile quanto all'intelligibile. Ed è per questo che egli fa vedere le idee connesse in tal modo che l'una si comprende nell'altra, che l'idea superiore abbraccia l'idea inferiore. Se Platone fa entrare nella scienza il particolare, lo fa in vista della sua idea la quale esprime l'essenza delle cose. Egli rigetta la sensazione come criterio della scienza, ma non già l'idea di tutto ciò che è sensibile. La dialettica perciò essendo scienza per eccellenza, non può versare che nelle idee. La dottrina delle idee intesa nel senso nostro è vera, perchè così solamente l'idea è l'idea della realtà, e di tutte le realtà, perchè in tal modo quadra giustamente a quella della dialettica; anzi possiamo dire che quella è fatta per questa. Poichè la dialettica è la scienza suprema ed universale in quanto tratta le cose nella loro intelligibilità ed essenza, e le idee sono i concetti che delle cose esprimono questa essenza. Sepa-

Subj.–
Obj.

rare il senso delle idee platoniche dalla dialettica vale introdurre tale una confusione nelle dottrine del filosofo ateniese, da non poterne mai più trovare la soluzione (1).

Intorno al valore della dialettica variamente si è discorso. Alcuni credono che la dialettica platonica non sia reale ma logica, e questa falsa opinione nasce dall' aver non bene esaminato quale sia il valore dell' idea platonica. L' idea è per Platone il costante delle cose, la loro sostanza ed essenza: e se essa anima il circolo dialettico perchè in una idea considerata come tale egli ritrova l'opposto di questa stessa idea, è chiaro che quello che si dice di questa, debba dirsi eziandio della dialettica. Ora, se l' idea è obbiettiva, è reale, perchè non deve dirsi altrettanto della dialettica? La logica stessa, se

(1) « Maintenant, quel est dans la pensée de Platon, le rapport de l'idée et de la dialectique? L' idée et la dialectique sont-elles séparables, ou inséparables? En d'autres termes, la dialectique ne serait-elle qu'un élément, un principe, une forme extérieure à l' idée, et qui n'y serait ajoutée qu'accidentellement par nous, ou par notre pensée subjective, ou bien est-elle une forme inhérente à l' idée elle-même, et faisant partie de sa nature? Il n'y a pas de doute non plus sur ce point. La dialectique est la forme, la maniere d'être même de l' idée.... L'idée et la dialectique sont inséparables, et elles sont inseparables non-seulement dans la connaissance, mais dans l' être, non-seulement parceque l' idée ne peut être pensée en dehors de sa forme dialectique, mais parcequ'elle ne saurait exister en dehors de cette forme ». VERA, chap. VI, pag. 132: *Platon et Hegel*, *l' Hegelianisme et la philosophie*.

pure ve n' è, salvo qualche piccolo cenno, ha un valore identico alla dialettica, anzi si confonde con questa. In Platone il giudizio precede il concetto, perchè dall'esame del composto che forma il giudizio si passa ai semplici che esprimono il concetto: dal κατὰ συμπλοκὴν si va all'ἄνευ συμπλοκῆςλεγόμενα. Ora il giudizio si fonda sull'obiettività delle cose: la sua verità nasce dal dire le cose come sono, e la falsità dal dirle diversamente da quelle che sono (1). Il nome perciò è l'espressione della realtà, perchè l'anima è come uno specchio che riceve l'oggetto tale quale è (2). Il Rosmini vorrebbe distinguere in Platone la dialettica formale dalla dialettica reale. Ma chi non vede che questa distinzione della forma dal reale obiettivo della cognizione è del tutto estranea alla dialettica platonica? La ragione per Platone non è mezzo per attingere la realtà delle cose: egli dice espressamente nel Filebo e nel Teeteto che nè la sensazione, nè l'opinione, nè la ragione considerata come mezzo, cioè in quanto la si riguardi separata dalle cose, può farci trovare la verità delle cose,

(1) Vedi il Sofista, ed il Teeteto: nel Cratilo più chiaramente si legge: Οὐκοῦν εἴη ἂν λογος ἀληθὴς, ὁ δὲ ψευδὴς; Πάνυ γε. Ἀρ' οὖν οὗτος ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθὴς, ὡς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστι, ψευδὴς; Ναί.

(2) Ibid.

ma nella ragione che è ragione a sè stessa, cioè nell'idea si trova la vera scienza. La dialettica platonica è la logica intesa non nel senso formale, ma nel senso obbiettivo e reale della cognizione, perchè l'idea che ne è il fondamento, è reale ed obbiettiva per sè medesima. Ma che cosa sarà la dialettica reale che Rosmini distingue dalla formale? se non vi è altro mezzo per conoscere le cose tranne l'idea, è chiaro che noi dobbiamo ammettere una sola dialettica e questa ideale: diversamente sarebbe lo stesso che ammettere, come alcuni oggigiorno, due logiche, una subbiettiva ed un'altra obbiettiva, ed intanto si discorre della prima colla seconda e di questa con quella. Ognuno vede l'inutilità di moltiplicare questo doppio ordine di enti, i quali sono di per sè soli insignificanti. L'opinione dell'Herbart è molto diversa; poichè dice ridursi tutto il lavoro della dialettica a questo: cioè dopo aver trovato la contraddizione nelle cose sensibili, Platone si solleva all'idea dove quella sparisce, perchè ivi si trova l'essenza del sensibile e si conoscono le sue qualità assolute; di modo che la dialettica platonica suppone l'opera dell'astrazione, per la quale la mente toglie dai sensibili ciò che dà luogo alla contraddizione che nasce dai particolari, e ritiene solamente l'essere e le sue qualità immutabili. Egli è certo che Platone non vuole sbandire dalla dialettica la legge della contraddizione, ma piuttosto dichiararla e svilupparla, perchè

egli prova non già che il contrario sia identico all'altro contrario, ma che il contrario coesista all'altro contrario, e ciò non solo nel sensibile, come vuole l' Herbart, ma eziandio nell' idea. Se nella dialettica non vi è la coesistenza de'contrari, che dialettica è questa? come se i contrari sussistono nella natura e non nelle idee! Platone dice che la dialettica consiste nel dimandare e nel rispondere, cioè nel dialogo, nel quale vi debbono essere i due termini opposti: il suo metodo dunque è l'ἀντιλέγειν. Dalla esposizione poi delle categorie platoniche parrà evidente che lo scopo della dialettica non è di fare sparire la contraddizione, ma di addimostrare l' intima ragione di essa legge, esaminando un' idea e mostrando che ove essa non si riferisca ad un'altra contraria, non sarebbe più quella che noi intendiamo. Nè Platone avrebbe potuto dirsi fedele alla dottrina del suo maestro, se mai non avesse studiata la contraddizione nella sua intima natura. Imperocchè non può negarsi che la parte principale dei suoi dialoghi più filosofici è diretta contro lo scetticismo: ora come avrebbe potuto contrastare questo nemico principale della scienza senza esaminare quella contraddizione che è il nido nel quale si asconde questo errore? Lo scettico dubita perchè identifica due idee opposte: e questa identificazione degli opposti è la contraddizione falsa. Platone abbatte lo scetticismo, quando sostituisce alla identità degli opposti

la relazione tra loro. Molto meno par probabile l'opinione di Giulio Simon, il quale vuole che la dialettica platonica si riduca alla generalizzazione delle idee tutte fino a quella dell' unità. Imperocchè il Simon tenne solamente in considerazione il sesto libro della Repubblica, nel quale Platone ascende dalle idee inferiori alle superiori. Se il dialogo della Repubblica mostra come dal vario si ascende all' uno, il dialogo del Parmenide poi compie il processo della dialettica, poichè non solo mostra come dal vario si arriva all'uno, ma viceversa come dall'uno si perviene al vario. Vi comparisce infatti tale una relazione tra l'uno ed il vario, che il primo nasce dal secondo e questo da quello. Se il Rosmini distingue in Platone la dialettica formale e reale, il Janet pone divario tra la dialettica logica, la quale è opera della riflessione (dianìa), e la dialettica reale la quale è data dall'intuizione (noesi). Queste due dialettiche differiscono tra loro in questo: che mentre la νόησις è positiva e concreta, la διανοία è negativa ed astratta: la prima non serve che a dare le cognizioni pure, la seconda toglie l'elemento concreto dalle idee per renderle astratte. Di modo che la dialettica reale è la sola vera, ed è il fine dell' intelletto, poichè l' intuizione sola soddisfa pienamente alla nostra intelligenza. Ora dalla opinione del Janet segue che se la dialettica logica la quale versa sulle negazioni è via alla reale, la prima non è nelle stesse con-

dizioni della seconda. Invece Platone ha considerato l' una e l'altra idea, la positiva e la negativa, l' essere e il non essere, l' uno ed il multiplo come necessari elementi della dialettica. Nè credo che si possa ammettere una dialettica propria dell' intuizione, poichè quella è la somma scienza la quale è opera della riflessione; e poi, la dialettica versando ne' contrari importa il riferimento dell'essere al non essere, del positivo al negativo, e l' intuizione è incapace a riferire un' idea ad un'altra. La natura della dialettica secondo Platone non solo è reale, non già logica, nè formale, perchè la ragione non è strumento, ma essenza delle cose; ma è una e non doppia, perchè i termini che la compongono sono coesistenti gli uni agli altri. Lo stesso generaleggiare non importa mai che una idea perda la sua contraria, perchè se generaleggiandosi perdesse il suo termine opposto finirebbe per essere un vero nulla. E tale fu appunto l'uno degli Alessandrini. Il Janet fa compiere un viaggio a Platone verso l' idea dell'essere, che si acquista per mezzo della intuizione. Ora se il sensibile costituisce il vestibolo della dialettica, è chiaro che quanto più si arriva ad idee generali, tanto più la dialettica sarà logica. E però l'idea dell'essere, che è la più generale di tutte, è opera della riflessione non della intuizione. Il Janet considera la dianìa inferiore alla noesi: questa contempla il frutto del lavoro fatto da

quella: perciò dice che la dialettica va di ragionamento in ragionamento, d'ipotesi in ipotesi, sino ad arrivare a ciò che è la base di ogni ipotesi, che è l'essere, il bene, il bello. Ma il fatto è questo: che l'essere appunto lo troviamo esaminato nel Sofista dialetticamente: ora se vi fosse qualche cosa più fondamentale dell' essere, allora sarebbe veramente la noesi superiore alla dianìa. Egli stesso, il Janet, sostiene che la differenza tra la dianìa e la noesi non è costante in Platone (1), egli stesso sostiene che la dialettica del Sofista e del Parmenide non è formale, perchè ivi dice che Platone è al seno dell'essere (2), egli stesso riporta un passo di Plotino a confermare ciò che dice (3). Ora come da ciò si può dedurre una differenza tra la noesi e la dianìa? La contraddizione del Janet è questa: che mentre dice la dianìa essere quella che comprende le operazioni logiche dello spirito (4), ed a questa affida il lavoro del Sofista e del Parmenide (5); sostiene poi che la dialettica dei due

(1) Vedi pag. 138: *De la dialectique de Platon.*

(2) « Platon se croit toujours au sein de l' être », pagina 222, ibid.

(3) Plot., *Enn.*, II, 3.

(4) La διανοία est peut-être plus étendue que le raisonnement et qu'elle pourrait bien embrasser toutes les opérations discursive, c'est-à-dire toutes les opérations logiques de l' ésprit ». Ibid.

(5) « ...... la dialectique du Parmenide...... appartient à la connaissance raisonnée (διανοία) ». Ibid.

dialoghi non sia formale ma reale (1). La dialettica dunque in Platone non è che una e sempre reale, perchè tale è l' idea, tali sono le categorie che in essa si contengono.

Capitolo X.

Le categorie di Platone.

Il principio che informa la dialettica e la scienza platonica è la categoria della relazione, ed in ciò il filosofo di Atene si addimostra vero discepolo di Socrate. Se l'idea è l'essenza delle cose, se una idea sola non può stabilire la scienza, è chiaro che l'idea deve essere universale e relativa. È questa la virtù che si contiene nella idea platonica, cioè di essere relativa appunto perchè è generale. Il rapporto però non può sussistere tra le idee se non in quanto sono identiche e diverse; se fossero identiche solamente, allora una sarebbe l'idea, se diverse, sarebbero due senza nissuna relazione. I filosofi precedenti dettero a Platone gli elementi della scienza: i pittagorici colsero nell'idea del numero l'essenza individuale non l'essenza generica, la quantità

(1) « C'est un trait remarquable de sa métaphysique que la logique y est essentiellement liée à l'ontologie ». Ibid.

non la qualità delle cose. Platone è il vero fondatore della scienza dopo Socrate ed a lui spetta la supremazia nella storia della greca dialettica, avendo riposto nell'idea l'essenza della scienza, e nella relazione l'essenza della dialettica. E siccome pel rapporto solo è possibile la definizione, perchè esso è quello che la rende possibile in quanto esplica l'idea nel suo essere e nel suo diverso; così Platone pose veramente per il primo nella scienza la definizione, ovvero ciò che rende possibile la categoria, la quale è l'idea che si determina. Ecco il segreto della scienza platonica: l'idea perchè è per essenza generica, perciò è per essenza relativa, ed in quanto è relativa, si definisce, si pone limitandosi.

Ciò premesso esaminiamo le varie categorie che si possono raccogliere dai suoi dialoghi: ed in prima dal Sofista.

Platone vuole svelare in questo dialogo l'arte segreta del sofista, il quale trova appoggio nella contraddizione cui diedero luogo le scuole precedenti. Poichè il segreto della dottrina sofistica è la negazione del non essere ammessa dagli eleatici e dai megaresi. Platone se da una parte riconosceva l'elemento intelligibile eleatico, non poteva accettare la dottrina sull'unità dell'idea: era necessario giovarsi del vario della scuola jonica, nella quale ritrovava la possibilità della relazione tanto essenziale all'idea. La scuola megarese avea rimodernata la dottrina eleatica ritenendo l'intelligibilità della cognizione; ma

avendo ammessa l' incomunicabilità delle idee tra loro e negata l' esistenza del sensibile, non poteva ammettere relazione alcuna tra le idee. La dialettica platonica, la quale versa nella relazione tra gli opposti, non può concordare con nissuna delle tre scuole. Ecco perchè in questo dialogo si parla di tutte e tre queste scuole, delle quali nissuna spiegava il non essere. La scuola ionica ed eleatica aveano ammesse due categorie di cui una escludeva l'altra, il moto e la quiete; e la sofistica avea dritto di esistere, perchè ammettendosi una categoria e negandosene un'altra, o viceversa, nasceva una dottrina favorevole al dubbio. Platone piglia a trattare la cosa un po' più dall'alto e volendo provare la coesistenza del moto e della quiete per abbattere la sofistica nata dalle due categorie esclusivamente ammesse, cerca di esaminare se allato dell'essere esista il non essere. Egli vede che la questione della coesistenza del moto e della quiete deve riportarsi ad una questione più generale, cioè quella dell'essere e del non essere. E quì egli s'incontrava nel divieto di Parmenide, il quale proibì di parlare del non essere, perchè esso non esiste, nè se ne può dire qualcosa. Ora così la sofistica trovava tutta la sua ragione; perchè secondo la dottrina eleatica, la quale negava il divenire, non si poteva dimostrare la falsità del senso, nè secondo la scuola ionica la falsità dell'elemento intelligibile. Platone dice: se il moto è, la quiete è eziandio:

ma la loro coesistenza non si prova se non esaminando che l'essere stesso ed il non essere sono in relazione. Osservò dunque che la contraddizione ne'particolari, cioè nel moto e nella quiete, deve essere risoluta in un'altra più generale, dove si trova l'essere ed il non essere insieme. Il moto e la quiete divisi tra loro sono incomunicabili perchè l'uno esclude l'altro: ma l'essere comunica con entrambi: dunque bisogna trovare qualche altra idea, la quale comunicando coll'essere spiega non solo la coesistenza del moto e della quiete, ma eziandio la coesistenza dell'essere e del suo contrario. E qui vogliamo notare che Platone vide quello che alcuni oggigiorno non comprendendo obbiettano alla filosofia hegeliana. Egli osservò che le cose sono contrarie tra loro, ma ciò non pertanto l'una non è meno vera dell'altra. Platone dice: il moto è, e non è la quiete e la quiete è e non è il moto; invece oggi per la paura della contraddizione alcuni dicono la luce è, ma le tenebre non esistono. Non è dialettica, soggiunge, quella che dice che il grande è il piccolo, che l'identico è il diverso; non è dialettica quella che dice che il moto e la quiete sono tali da escludersi a vicenda, poichè in questo caso varrebbe lo stesso che separare il nome dal verbo: ed allora non si potrebbe più parlare, perchè le idee o non sarebbero più unite tra loro, ovvero s'identificherebbero, ed il discorso non sarebbe più possibile. Perchè l'idea e la parola sieno possi-

bili, vi bisogna una diversità nella identità ed una identità nella diversità, cioè vi bisogna una relazione. La sofistica avrebbe ragione di esistere solo nel caso che un contrario non coesista all'altro contrario. Imperciocchè, escludendosi un contrario, come si potrebbe dire che sia falsa la sofistica, quando ella si appoggia precisamente su quel contrario, il quale si ammette non essere? se il falso non è, dice Platone, come si può dire al sofista che il suo discorso sia falso? Il sofista dice che se una cosa esiste e l'altra opposta no, il suo discorso si poggia precisamente sulla cosa che non è, la quale appunto perchè non è, dichiara vero il suo discorso perchè il falso non è. Platone vide che l'identificare i contrarì ovvero separarli è dar luogo allo scetticismo ed alla sofistica; perciò mentre non nega quel principio di Aristotele, cioè che una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo e nello stesso senso, senza del quale e la dialettica svanirebbe e lo scetticismo avrebbe dritto di esistere, fa un passo più innanzi, al quale molti filosofi non vogliono mai pervenire. Egli osserva il principio solo di contraddizione essere inutile alla vera dialettica, la quale non solo esclude la confusione dei contrari onde nasce la sofistica, ma molto più la soppressione di uno di essi, onde nasce lo scetticismo. E siccome dovea porre le fondamenta della vera dialettica, la quale sussiste nella relazione di due termini diversi e non identici; così adopera maggiore studio appunto in questo dialogo nel mo-

strare questa congiunzione indissolubile d' idee contrarie.

Ma come arriva a provare la coesistenza delle due categorie dell'essere e del non essere? è questo il punto più rilevante del dialogo che stiamo esaminando. Noi sappiamo che tutta la filosofia di Platone si era divisa in due scuole, la prima ammise solamente il moto, la seconda la quiete. A questa divisione si può ridurre ancora la scuola atomistica che negò la quiete, e la megarese che escluse il moto dalla scienza. Ora Platone fa vedere che di queste categorie una non può stare senza l'altra, perchè dall'esame della conoscenza risulta che essa non può sussistere senza il moto, nè le idee possono intendersi se non sono permanenti in sè stesse. Inoltre: osserva che tanto il moto quanto la quiete suppongono un'altra idea più generale, che è quella dell'essere. Ma il moto, in quanto è, è identico con sè stesso e diverso dalla quiete; dunque, dice Platone, vi sono cinque generi d' idee supreme, le quali sono, il moto e la quiete, l'essere, l'identità e la diversità. Colla differenza però che mentre l'essere in quanto è identico con sè stesso è diverso dall'altro essere, e così l' identità suppone l'essere e la diversità, e la diversità l'essere e l' identità: per contrario il moto non comunica colla quiete, nè la quiete col moto, sebbene queste due ultime idee comunicano colle tre primitive. Di che segue che il moto è, ed è identico con sè stesso senza essere identico colla quiete, ed è

diverso dall'altro, cioè è il contrario della quiete senza essere il contrario di sè stesso. E siccome tutte queste quattro idee, cioè il moto e la quiete, l'identità e la diversità partecipano dell'essere, e non sono l'essere; così ognuna di esse è un non essere in quanto è diversa dall'essere. Ma l'essere non è altra cosa da sè stesso, bensì altra cosa dalle altre idee: dunque il non essere è nell'essere stesso. Imperocchè in tutti i generi vi è necessariamente del non essere in quanto l'altro si trova in tutti, e facendo ogni cosa altra dall'essere ne fa un non essere. Onde si può dire che tutto è non essere e tutto è essere. In ogni idea vi ha dell'essere ed infinitamente del non essere: quante sono le cose diverse dall'essere, tante volte vi ha in esse del non essere. Però dicendo noi che esiste il non essere, non parliamo del contrario all'essere, ma di qualche cosa altra. Una negazione non significa il contrario, ma cosa diversa dal nome che la segue, ovvero una cosa cui si applica il nome al quale la negazione precede. L'idea dell'altro è divisa in quantità di parti: come la scienza, la quale, sebbene una, pure si divide in parti; così l'altro è uno e molti: onde vi è una parte dell'altro opposta al bello che è il non bello, vi è il grande ed il non grande, il giusto ed il non giusto, e così via via. In somma se l'altro esiste, esso importa l'opposizione di un essere all'altro: come esiste l'essere, così esiste l'opposizione tra l'altro e l'essere in quanto esiste l'altro: quale op-

posizione non presenta il contrario dell'essere, ma solamente qualche cosa di diverso. Il non essere esiste, perchè esiste il non grande, il non bello. L'essere e l'altro penetrano tutti i generi, anzi l'uno penetra nell'altro. L'altro partecipando all'essere esiste per questa partecipazione; e non esiste perchè non è ciò di che esso partecipa, ma qualche cosa d'altro di ciò che partecipa: ed essendo altro dall'essere, non può essere che il non essere. L'essere partecipando all'altro, è altro da tutti i generi, e come altro, non è nè alcuno di essi generi, nè tutti essi insieme; non è che lui stesso. Di ogni cosa adunque si può dire che è di un modo, e di un altro non è. Sin quì Platone: ed appresso cerca di scoprire la falsità della sofistica, la quale appoggia i suoi errori sulla non esistenza del non essere. Platone ha voluto mettere sotto gli occhi la tela delle principali idee che formano il sostrato del pensiero: però non può dirsi che in questi soli cinque generi principali si contenga tutto lo schema della nostra intelligenza, perciò noi diciamo che in questo dialogo si trova come un abbozzo di categorie (1). Lo scopo precipuo di questo dialogo è di far vedere come una categoria richiami l'altra sua affine negativa, non identificando nè separando l'una dall'altra, per abbattere in tal

(1) M. Hayduck dice la dottrina del sofista: « Als Versuch eines Entwurfes der kategorien », nella sua dissertazione: « Ueber der Echteit des Sophistes und politicos »; pag. 28.

modo lo scetticismo e la sofistica. Si osservi che Platone nella dimostrazione della esistenza del non essere, non parla del non essere assoluto, ma del non essere relativo all'essere; di modo che il suo non essere non è il niente, ma la negazione di quel nome che segue la negazione stessa, come egli bellamente si esprime: eppure ciò non è stato ancora nel sistema di Hegel compreso da non pochi filosofi. Egli ha spiegato la categoria della relazione per mezzo della legge di contraddizione, la quale è la sola che possa dar luogo alla vera relazione. Non ha negato il principio di contraddizione secondo che lo enunciò poi il suo discepolo, e non lo poteva negare appunto per sostenere il secondo principio che ha molto più valore nella dialettica, cioè che una cosa deve contenere necessariamente la sua opposta nello stesso tempo. La maggior sua cura è stata di trovare nell'idea stessa dell'essere quella del non essere. Nè col principio di contraddizione usato oggi nelle scuole si sarebbe annullata la sofistica e lo scetticismo; poichè esso non esprime neppure la differenza di una idea contraria all'altra, quando tuttedue sono divise senza alcuna relazione. Il principio di Aristotele da sè solo distrugge la scienza, perchè dissocia le idee contrarie: mentre quando la dialettica fa vedere che una idea richiama l'altra, allora si scopre il legame tra loro. Il principio di contraddizione secondo Aristotele si trova implicito in Platone, perchè la relazione tra i contrari sussiste so-

lamente in quanto i contrari sono tali: mentre il principio della relazione tra i contrari, che è quello che informa le categorie platoniche, si trova poco o nulla curato in Aristotele. Epperò si vede fin da ora la supremazia di Platone sopra Aristotele nella scienza dialettica.

Dall'esame del Sofista siamo condotti a quello del Parmenide, dove Platone espone le categorie dell'uno e del molteplice, le quali sono una determinazione dell'essere e del non essere. E siccome nel Sofista Platone, mentre si dirige contro Parmenide, il quale avea negato l' idea del non essere, combatte eziandio la scuola jonica; così anche qui entrambe le due scuole sono esaminate. Ed infatti: il dialogo incomincia dal far vedere che Parmenide e Zenone non vollero mostrare altro, se non che l'uno solo esiste: imperocchè Zenone addimostrò le assurdità che nascevano dall'ammettere il moltiplice. L'assurdo era questo: che essendo il moltiplice, le cose sarebbero simili e dissimili, une e molte, quiete e mosse; il che è contraddittorio. Ora Platone osserva che di questa contraddizione non bisogna affatto spaventarsi, perchè una cosa può dirsi simile in un senso e dissimile in un altro, una e moltiplice in diverso rispetto. Che meraviglia, dice Platone in persona di Socrate, se alcuno mi dimostri che io sono uno e molteplice nello stesso tempo in diverso modo? anzi, se io arrivo a dimostrare che nell' idea stessa dell'uno esiste il moltiplice, e

nell' idea del moltiplice quella dell'uno, allora si vedrà quanto sia falso il sistema eleatico. Ma siccome Platone vuole stabilire la dialettica nella relazione tra le idee, ed in una dimostra inclusa l'altra opposta; così non si contenta di mostrare agli eleatici che nell'uno esiste il moltiplice, ma anche ai giònici che nel moltiplice si acchiude l' idea dell'uno. Quindi fa vedere le conseguenze che nascono dall'una e dall'altra opinione contraria. La seconda parte del dialogo è interessante come la prima, perchè l'una si dirige contro gli eleatici ed in favore de' gionici, e l'altra contro i gionici in favore degli eleatici. Platone si fa ardito colla sua dialettica, e rompendo il divieto di Parmenide par che dica così: affrontiamo la contraddizione: consideriamo una idea sola, quale voi volete, ed io vi farò vedere che tanto nell'una quanto nell'altra opposta vi è tale una relazione, che si annullerebbe la essenza di ognuna, se in una non s' implicasse la sua contraria. Io vi ho mostrato che nel moto è la quiete, che nell'essere è il non essere; ed ora a compimento della dialettica vi dico colla meraviglia di voi, o eleatici e gionici, i quali volete impaurirci coll'idea della contraddizione, che nell'uno esiste il moltiplice e nel moltiplice l'uno. Io veggo bene che una cosa che è tale, non è il suo non essere; ma da questo non si deve conchiudere che non esiste l'altra cosa opposta, appunto perchè essa è opposta alla prima. Poichè se io porto lo sguardo un poco più in alto,

ed invece di considerare le cose considero, le idee, farò vedere che una idea non può stare senza l'opposta. E se l'idea è l'essenza delle cose, ne segue che il contrario si trova nell'essenza stessa delle cose. La contradizione che voi, o gionici ed eleatici, soprattutto volete evitare nelle cose, io vi dico che si trova non solo nelle cose, ma eziandio nelle idee. Ecco come il Parmenide è concorde alle idee del Sofista, anzi lo si può riguardare come suo complemento: e noi lo esporremo come parte essenzialissima delle categorie platoniche (1).

(1) Intorno al senso del Parmenide variamente si è disputato; il Tennemann vuole che lo scopo di Platone in questo dialogo è di dare un colpo alle gherminelle artistiche di Zenone. TENN., *System*, B. II, S. 324. - Lo Zeller dice che la prima parte esamina le domande sulla dottrina delle idee, e la seconda le risposte dialettiche; il tutto poi è di dare una dottrina delle idee contro tutte le opposizioni possibili e tutte le cattive comprensioni intorno a quella. ZELLER, *Platonische studien;* Tubing, 1839. - Altri hanno detto che sia un lavoro del vecchio Parmenide, mentre il dialogo è proprio contro le dottrine della immobilità ed unità delle idee. Il Ficino lo disse un lavoro di Teologia. L'Ast, l'Arnold e lo Schmidt lo giudicano un capo d'opera d'arte dialettica. L'Hermann osserva che la dialettica del Parmenide è adattata non tanto allo spirito del sistema platonico, ma alla necessità in cui si trovava Platone di porre quei principj che la vecchia scuola avea negati: onde tutto lo sforzo di questo dialogo è di mostrare la differenza che esiste tra il soggetto ed il predicato, locchè avea negato Zenone e la scuola eleatica. Il Karsten nel *De Xenophane* dice che in esso si trova la re-

Il grande travaglio del filosofo, dice Platone, per bocca di Parmenide, sta non solo nel vedere quali sieno le conseguenze che nascono dall'ammettere una cosa, ma anche ciò che consegue supponendo che quella cosa non sia. Per esempio: nella questione del moltiplice posta da Zenone bisogna esaminare: supponendo che il moltiplice sia, che cosa intervenga al moltiplice ed in riguardo a sè stesso ed in riguardo all'uno: e che cosa intervenga all'uno in riguardo a sè stesso ed in riguardo al moltiplice; supponendo poi che il moltiplice non sia, bisogna esaminare che cosa sia la pluralità in sè stessa e rispetto all'unità. In somma: bisogna considerare le idee in sè e relativamente ai loro contrari: per esempio intorno alla somiglianza e dissomiglianza, al moto ed al riposo, alla nascita ed alla morte, all'essere ed al non essere. La dottrina perciò del moltiplice e dell'uno nasce da una persuasione generale che in ogni idea si trova la sua contraria. Nè si può dire che dal Sofista al Parmenide vi sia un grande vuoto, perchè non si sa come si passa dall'essere all'uno.

lazione tra il τὸ ὄν ed il τὸ μὴν ὄν, tra il τὸ ἕν ed il τὰ πολλά. Il Wieck nomina la dialettica del Parmenide *interiorem quandam dialecticen*, mentre dice estrinseca quella del Filebo. Lo Schleiermacher crede il Parmenide parte formale e metodo logico della filosofia platonica. L'Hegel ed il Werder lo dicono misura e cima del metodo platonico.

Imperocchè Platone parlava contro la sofistica e lo scetticismo, e quindi contro le due scuole che lo generarono: perciò non poteva togliere gli argomenti, i quali provavano la relazione tra le idee, se non da quelle stesse idee ammesse come esclusive dalle due scuole precedènti. E siccome il discepolo di Socrate nel porre le fondamenta della sua dottrina si dirigeva contro questi due errori che l'aveano distrutta; così non poteva darci un sistema compiuto di categorie, ma solamente, per dir quasi, degli esempi ricavati dalle categorie delle scuole joniche ed eleatiche, dai quali si faceva palese il suo pensiero generale intorno alla dialettica.

Platone esamina la prima ipotesi se l'uno solo sia, e dice così: se l'uno solo è, esso non ha parti nè è un tutto, non ha cominciamento nè mezzo nè fine, sarà indeterminato, senza figura: non rotondo, non dritto, non è in sè perchè non può essere nè contenente nè contenuto, non in altra cosa perchè da nissuno può essere abbracciato nè tocco: non soffre nè mutazione nè alterazione, non è in riposo perchè non può occupare nè il medesimo luogo nè un diverso: non è identico a sè nè alle altre cose perchè altrimenti non sarebbe più uno: non è altro da lui, nè l'istesso che un altro: non è nè simile all'altro, nè a lui medesimo, non uguale ad altra cosa nè a sè stesso, non più giovane o più vecchio nè della stessa sua età o di altro essere; e non partecipando al tempo non partecipa all'essere. Dunque l'uno solo

non è, e non è neppure il suo nome. Ognun vede che questa prima parte è diretta contro Parmenide, il quale disse che l'uno solo è; e fa vedere Platone che se ciò fosse, si cadrebbe in contraddizione perchè l'uno sarebbe secondo il supposto parmenideo e non sarebbe secondo il ragionamento. Esamina poi di nuovo la stessa proposizione di Parmenide non già in quanto l'uno si considera in sè stesso, ma in relazione all'essere. Se vi esiste l'essere e l'uno, essi sono parti del tutto che è l'ente e l'uno. Poichè, dicendo l'uno è, diciamo una cosa nell'uno ed un'altra nell'è: queste due parti, l'uno e l'essere, non si separano perchè l'una contiene l'altra: dunque nell'uno in quanto è in relazione all'essere esiste la molteplicità. Poichè l'uno anche quando fosse diverso dall'essere, purchè in relazione con lui, non sarebbe diverso da sè: ed allora avremmo tre idee di cui ciascuna è: quindi dove è l'uno, ivi il numero. E siccome ogni parte contenendo in sè dell'essere, è qualche cosa, così l'uno si trova diviso in molti. Ma le parti sono contenute nel tutto, dunque il molteplice sarà contenuto nell'uno, il quale sarà uno e molteplice, tutto e parti, determinato ed indeterminato. Come tutto, l'uno a principio, mezzo, e fine, sarà in sè ed in altro. Ma se il tutto non è in tutte le singole parti, perchè il tutto non è la parte, allora il tutto non sarà in sè ma in altro, ed in quanto è in sè, è in quiete, in quanto è in altro, è in moto. L'uno è identico con sè e diverso da sè,

perchè l'uno non è altro da lui: ma essendo lui medesimo, è nel medesimo lui, dunque è altro da lui medesimo. È medesimo e diverso dalle altre cose: è diverso perchè le altre cose sono diverse dall'uno; è medesimo perchè se il diverso è tale che non sta mai nel medesimo, non potendo l'uno e le cose essere diverse, l'uno non sarà diverso dalle cose. L'uno non è nè tutto nè parte del non uno: ma le cose che non sono rispetto alle altre nè tutto nè parte nè altre, sono le stesse, dunque l'uno è identico al non uno. L'uno è simile a sè stesso in quanto partecipa del medesimo, è dissimile in quanto partecipa del differente, e così ancora sarà eguale e diseguale, toccherà e non toccherà sè stesso, toccherà e non toccherà le altre cose, sarà giovine e vecchio, non giovane e non vecchio, perchè partecipando all'essere addiventa ed è nel tempo, ed in quanto è solo uno, è fuori del tempo. Da questa dimostrazione si par chiaro che, mentre nella prima considerazione Platone addimostra che l'uno, in quanto non è alcuna determinazione, è il puro niente, ora dice, che qualunque determinazione gli si aggiunga, questa è tale che manifesta nell'uno l'idea del molteplice la quale è negata nel supposto parmenideo.

Appresso dice così: se l'uno è uno e multiplo, come uno non partecipa dell'essere, come non uno partecipa dell'essere: una volta lo prende ed un'altra l'abbandona: quindi nasce e perisce, si divide e si unisce, è simile e dissimile, è

grande e piccolo, è in quiete ed in moto. Ma l'istante è il punto dove l'uno passa da uno stato all'altro: l'istante non è nel tempo: ed in questo istante l'uno non è nè uno nè multiplo, nè diviso nè unito, nè simile nè dissimile. Da ciò si vede che Platone avvicina le due idee contrarie, ossia la contraddizione nel momento o nell'istante, il quale non è la contraddizione, ma il principio della contraddizione. Esamina inoltre che cosa sieno le altre cose fuori dell'uno, se mai l'uno esiste. Le altre cose non sono l'uno, ma sue parti; diversamente sarebbero l'uno. Ma le parti sono del tutto, perchè la parte non è parte nè di sè stessa nè di molte cose nè di tutte le cose, ma dell'unità perfetta formata dalle parti: dunque le altre cose diverse dall'uno formano un tutto composto di parti. Ma se la parte partecipa dell'uno, è altra cosa dell'uno: e siccome ciò che partecipa dell'uno, come parte è più piccola dell'uno, come tutto poi è più grande; così tutte le cose che partecipano dell'uno, sono infinite. Imperocchè una piccola parte dell'uno, non essendo una, deve essere una pluralità, che è infinita. Ma siccome queste cose diverse dall'uno debbano avere qualche cosa che limita l'una dall'altra; così le cose come parti sono limitate. Come limitate ed illimitate hanno le qualità medesime e le contrarie, quindi sono simili e dissimili; le stesse e le altre, in moto ed in riposo ecc. E appresso: ma se le altre cose si considerano non come parti, ma come diverse dall'uno, allora siccome l'uno,

non è intero nè in parti nelle cose, così le cose non sono nè parti nè tutto dell'uno. Ed allora non sono nè due nè tre, perchè non hanno l'uno nè fanno di lui parte, non sono simili nè dissimili, nè le stesse nè l'altre ecc. La prima dottrina rispetto alle cose diverse dall'uno combina con quella dove Platone ha considerato l'uno in quanto è qualche cosa, ed ha fatto vedere che se l'uno è qualche cosa, implica sempre una idea contraria alla sua. Ora poi dice: che se le parti dell'uno riseggano nell'uno, allora implicano esse una contraddizione, quindi sono une e multiple ecc. La seconda poi risponde a capello con quella dove si è considerato che l'uno in quanto è indeterminato, è il mero nulla: e così del pari le cose stesse se non hanno alcuna determinazione, sono niente. La sostanza della dialettica platonica è questa: che posto il diverso determinato come diverso, l'altro diverso deve esistere come parte essenziale del primo diverso. Se poi il diverso non lo si determini come diverso, allora siccome esso non è realmente diverso, è necessità che da nissuna cosa si diversifichi: e le altre cose non saranno per necessità diverse.

Platone passa alla seconda parte del dialogo dicendo che se l'uno non esiste, questa proposizione è diversa da quest'altra, il non uno non esiste. Ora bisogna conoscere l'uno, per dire che non esiste e per dirlo diverso dalle altre cose. Ma se l'uno esiste, si pensa, e si parla, deve partecipare di qualche cosa che costituisce la sua

differenza dalle altre cose. Epperò, se lo distinguiamo, deve essere in lui la dissomiglianza dalle altre cose. L'uno non è uguale alle altre cose, nè queste sono eguali a lui. Ma il non uno deve avere ancora l'essere, perchè sia vero il dire che l'uno non è. Bisogna che il non essere sia in relazione all'essere per l'essere del non essere; e l'essere, per essere, deve avere il non essere del non essere. Difatti: l'essere sarà ed il non essere non sarà, in quanto l'essere partecipa all'essere per essere un essere, ed in quanto partecipa al non essere per essere un non essere; così dunque sarà l'essere l'essere, ed il non essere il non essere. Dunque se l'uno non è, deve partecipare dell'essere per rapporto al non essere. Ma una cosa che è e che non è, è in moto perchè esprime cambiamento, ed è in quiete perchè, non possedendo l'essere, non può alterare la sua natura. Da ciò si argomenta che Platone vuole dimostrare che l'uno anche quando non si ammette, importa nel suo non essere l'essere e quindi la contraddizione. Dottrina è questa che non ha senso se non s'intende diretta contro i gionici che ammisero il vario negando l'uno. Inoltre Platone osserva che dicendosi che l'uno non è, esso non partecipa all'essere, epperò non nasce nè perisce, non si altera nè si muove, non è nè in riposo nè in moto, non ha nè grandezza nè piccolezza. Nè l'altro può essere alcuna cosa, epperò non sarà nè simile nè dissimile, nè identico nè diverso. E con ciò Platone dimostra contro i gionici che non si può ammettere il mul-

tiplo senza l'uno, perchè nissun carattere conviene al multiplo, quando il suo contrario non esiste. Inoltre soggiugne: se l'uno non esiste, le altre cose differiscono fra loro per la pluralità. Ma se l'uno non è, il multiplo non può avere un numero di parti nè pari nè dispari, e se il multiplo comparisce come uno, in realtà esso è indifferente, epperò le sue parti pare che si toccassero e s' isolassero, fossero in moto ed in quiete. In somma le altre cose diverse dall'uno sono in quella contraddizione, per evitare la quale i gionici hanno ammesso il solo multiplo. Che se l'uno non è, segue appresso, le altre cose non sono nè uno nè più, perchè esse non hanno niente di comune con niente di ciò che non è e niente di ciò che non è appartiene alle altre cose: dunque non vi è neppure l' immagine di ciò che non è, ed il non essere non appartiene a nissuna cosa: le altre cose non sono, nè concepite esistono, non sono nè simili nè dissimili, nè identiche nè differenti, tutto ciò che compariscono d'essere, non lo sono. Platone conchiude come ha cominciato, cioè che se è vero che gli eleatici che ammettono l'uno senza alcuna determinazione, lo negano perchè finisce per essere nulla; del pari i gionici, non ammettendo l'uno, nulla ammettono perchè le altre cose non sono affatto tali, quali essi ce le presentano nella loro varietà perchè manca l'uno.

Da questo dialogo si vede chiaramente che Platone considera la relazione tra l'uno ed il multiplo come essenziale tanto all' uno quanto

al multiplo: di modo che, posto il primo, è necessario ammettere il secondo. Ora ciò non si poteva addimostrare senza contrastare le due scuole che si aggirarono intorno od al solo vario od al solo uno. Ed egli fa considerare quattro ipotesi agli eleatici e quattro ai gionici. E dice così: se voi, eleatici, considerate l'uno senza determinazione, allora si scambia col nulla: se lo determinate, qualunque determinazione gli date, anche la più semplice, l'uno include quegli attributi che convengono al multiplo: se ammettete che l'uno costa di parti, esse avranno attributi contrari che competono all'uno ed al multiplo, e se ammettete le altre cose fuori dell'uno come non formanti parte di lui, allora esse nulla saranno. Epperò se l'uno non è niente, le altre cose non sono niente neppure: e se l'uno è qualche cosa, questa sarà sua parte e conterrà il multiplo. Ed ai gionici: se negate l'uno, cadete in quest'altra contraddizione, cioè che mentre non è, è; e mentre è, non è. È nel mentre che non è, perchè il non essere si riferisce all'essere, e quindi nel multiplo sono inclusi i caratteri dell'uno e del multiplo: non è mentre è, perchè il non essere importa la non esistenza dell'uno e del multiplo. E le altre cose che ammettete sono contrarie tra loro, perchè hanno i medesimi attributi dell'uno e del multiplo, ed in realtà non sono perchè non possono avere nissun attributo. Alle corte; l'uno è diverso dal multiplo: ora voi o gionici ammettete un

diverso senza l'altro diverso che diversifica il primo, dunque vi contraddite: e voi eleatici ammettete l'uno che è diverso dal multiplo senza il diverso che diversifica il diverso; dunque vi contraddite del pari. Ecco il perchè Socrate proponeva a Zenone di trovare la contraddizione in tutto, cioè di trovare il diverso nel diverso. Dal dialogo esposto si raccoglie di leggieri che per evitare la contraddizione bisogna ammettere l'uno ed il multiplo, ma non prima l'uno e poi il multiplo, nè viceversa, perchè allora è impossibile evitarla: perchè ammettendo l'uno prima senza il multiplo si ammette una cosa alla quale manca un'altra anco essenziale. La contraddizione si evita ammettendo la coeternità dell'uno e del multiplo, ossia un momento in cui l'uno ed il multiplo si avvicinano talmente, che l'uno non sta senza l'altro. Chi vorrà negare che Platone in questo dialogo non abbia risoluto in buona parte il problema della scienza? Platone rompe la contraddizione coll'ammettere la vera contraddizione, ovvero la coesistenza dei due termini contrari. Platone ha visto ciò che fin ad oggi da non pochi filosofi non si è visto ancora, cioè che la contraddizione sta nell'ammettere un solo termine contrario, non mai nell'ammettere due termini contrari. Ed infatti: i gionici e gli eleatici posero la contraddizione quando negarono ed affermarono lo stesso dello stesso: poichè negando l'uno lo affermarono nel vario, e negando il vario lo affermarono nell'uno. Oh! sì che questa è

la falsa contraddizione, perchè quando si dice una cosa ed un'altra se ne intende che non si trova nella cosa la quale si dice, chi può negare che ciò non sia una contraddizione? Chi dice che vi è il vario solamente, dice che il vario è, e non è: è, perchè lo si afferma, non è perchè manca quel termine che costituisce l'intrinseca natura sua che è appunto l'unità; similmente chi dice che esiste il solo uno e nega il vario cade in contraddizione, perchè nega lo possibilità della sua stessa esistenza che è appunto la varietà. Invece Platone dice: quando una stessa cosa si afferma, e si nega perchè in essa vi è un'altra, allora l'affermazione e la negazione è possibile, perchè, essendo esse una dualità, questa ultima si riferisce a due cose che esistono; epperò queste due cose affermano e negano nello stesso tempo ed in diverso senso. Ed in diverso senso certamente; perchè ci è il diverso essendovi due cose: invece secondo i gionici e gli eleatici il diverso senso non ci è, perchè manca la diversità delle cose.

Oltre la esposizione di questi due dialoghi dove si ammira un saggio di altissima dialettica platonica, possiamo aggiungere altre categorie, le quali si possono considerare come dipendenti da quelle che abbiamo esaminate. L'idea del non essere e dell'altro implica una negazione, la quale si riferisce all'affermazione riposta nell'essere e nel medesimo. L'idea dell'altro è una idea che non s'intende se non in quanto è in rapporto coll'idea

dell'essere e della identità. Questa idea così determinata da Platone comprende il sensibile, la materia. Essa è idea non idea: è idea in quanto si comprende per l'idea dell'essere: è non idea in quanto è il non essere. Egli non sa in altro modo manifestare quel rapporto che notò così essenziale tra l'essere ed il non essere tra l'uno ed il vario nel Sofista e nel Parmenide. Rende anzi popolare il rapporto tra l'essere ed il non essere che costituisce l'intelligibilità e la sensibilità della materia, dicendo che essa nulla dice di per sè, ma che per mezzo della mano dell'operaio esprime qualche cosa. La materia è qualche cosa che è difficile a far conoscere e che non si può dinotare con precisione: è qualche cosa priva di forma e suscettiva di prendere tutte le forme (1). Platone non può meglio dinotare il pensiero con cui noi apprendiamo il sensibile se non dicendolo spurio (2); epperò appena lo si può ammettere, perchè

(1) Tim., pag. 50 D. Πλὴν ἄμορφον ὄν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν. – ὅμοιον γὰρ ὄν τῶν ἐπεισιόντων τινί τὰ τῆς ἐναντίας τὰ τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως, ὁπότ' ἔλθοι, δεχόμενον κακῶς ἄν ἀφομοιοῖ, τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. Διὸ καὶ πάντων ἐκτός εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεχόμενον ἐν αυτῷ γένη. Platone dichiara la materia ἄμορφον ed intanto la dice ειδος: la dice παντων ἐκτὸς εἰδῶν, e poi μεταλαμβάνον ἀπορώτατὰ πη τοῦ νοητοῦ.

(2) Αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ, νοθῳ, μόγις πιστὸν. Tim.

è difficile che si arrivi a tale acutezza di mente da capire il falso ed il vero che si trova in lui: il falso nasce dall'alterità, dal non essere, ed il vero dalla identità, dall'essere. E qui si osservi che il Timeo non è che l'applicazione del Sofista, poichè mentre in questo si parla dell'essere e del non essere, in quello si dice che la materia è il non essere, il diverso che si oppone all'altro diverso. Alcuni hanno detto che la materia è una cosa intrusa nella filosofia platonica perchè essa è una terza cosa interposta tra l'idea esemplare e l'idea participata. Ma non pare che questo sia stato il sentimento di Platone, poichè ha discorso nella dialettica delle idee e non delle cose sensibili; ed il sensibile non ha luogo nella dialettica se non in quanto esprime la sua diversità dalle idee. E quale altra idea poteva meglio esprimere nella dialettica la essenza del sensibile se non quella dell'altro, il quale non cessa di essere una idea, ed una idea negativa? E che cosa è l'altro dall'idea, se non la materia? Chi dicesse che la materia sfuma nelle mani di Platone, perchè la considerò come il nulla, si sbaglierebbe a partito. Poichè la materia non è nè intrusa nè apparente, bensì logicamente dedotta dai principii del Sofista e del Parmenide, dove Platone dimostra la esistenza del non essere. La materia non è il nulla assoluto, come vuole il Ritter, ma il nulla relativo, e s' intende il nulla relativo alle idee: ed il nulla delle idee non è il nulla del sensibile, perchè il sensibile è il nulla

delle idee, ma non il nulla assoluto. La vera e reale esistenza del sensibile è di esser nulla d'intelligibile. Ma siccome l'idea secondo Platone è relativa, diversamente finirebbe d'essere quella che è, perchè non avrebbe determinazione alcuna; così la materia, essendo relativa all'idea, e non potendo entrare nella dialettica se non in quanto la si pensa per l'idea, ha la vera sua essenza in quanto la si determina come vero altro dell'altro intelligibile. Nulla dunque è più certo nella dialettica platonica, se non l'idea e la materia.

L'altra categoria più notevole ammessa da Platone è quella del bene e del male. Egli considerò l'idea del bene come quella che comprende tutte le altre, come il supposto di ogni idea. Dio come bene è ordinatore del mondo, ed in opposizione col cattivo spirito. Distingue perciò due paradigmi, il razionale e l'irrazionale, il primo buono il secondo malvagio. Iddio è buono, la materia è il male, perchè, siccome si è buono per le idee, così il mondo essendo altro dalle idee è altro dal bene. Ma, il male essendo in relazione col bene, perciò il mondo è fatto ad immagine di Dio ed ordinato in modo da esprimere la divina bontà. Il bene ed il male sono necessarii. Platone concepisce Iddio come idea del bene perchè esso è attivo. L'amore è il vincolo che unisce la creatura al Creatore: l'amore spinge il bene a manifestarsi.

Capitolo XI.

Valore delle categorie di Platone.

Per procedere con ordine nello svolgimento di questo argomento consideriamo in prima quale sia la relazione tra il Sofista, il Timeo, ed il Parmenide. Il Sochero credette che il non ente del Sofista sia il non ente del' Timeo ovvero la materia. Lo Stalbaum poi osservò che il non ente del Sofista sia la privazione di qualche attributo, coll'avvertenza però che Platone volle i concetti della mente esistere realmente come idee (1). Il Fiorentino si meraviglia che il Vera abbia detto che il non ente del Timeo sia ideale e che rinverga col non ente del Sofista (2), perchè egli crede che Platone non abbia ammessa la materia ideale. Tutti si accordano nel dire che il non ente del Sofista sia ideale, perchè tutte le idee di che si discorre in quel dialogo sono concetti intellettuali, ovvero leggi ideali del pensiero. Ora noi

(1) Est enim Platoni non esse fere idem quod communione alicujus attributi privatum esse, quam στέρησιν appellavit Aristoteles, modo illum meminerimus mentis notiones tanquam ideas revera extare voluisse. *Proleg. ad Soph. Stalb.*

(2) Vedi pag. 92, Cap. III, *Saggio storico sulla filosofia greca* del prof. Francesco Fiorentino.

dobbiamo esaminare se Platone abbia ammesso la materia come idea, ovvero no: solo così possiamo vedere se v'è relazione tra il Sofista e il Timeo. Quando si dice idea, si suppone una qualche cosa di cui vi sia l'idea: e se diciamo che la materia sia il nulla assoluto dell'idea, allora è una contraddizione il dire idea della materia, perchè vale lo stesso che dire idea del nulla assoluto. E chi può parlare di una cosa di che non ha idea? Ma se parliamo della materia, dunque ne abbiamo l'idea: anzi la materia non potrebbe essere qualche cosa, se non vi esistesse la sua idea. Ora se troviamo che Platone ha ammesso le idee delle cose materiali: perchè dobbiamo dire che non ha ammesso l'idea della materia? E se il non ente del Sofista è privazione relativa, perchè non può essere privazione assoluta, altrimenti sarebbe il nulla: la materia del Timeo perchè non può essere il non ente del pari relativo? Il signor Fiorentino dice che il non ente delle idee dinotasi da Platone solamente nel Sofista, mentre il non ente del Timeo è assoluto. Anzi osserva esservi contraddizione tra il Sofista ed il Timeo, perchè questo pone la materia come indipendente, mentre quello pone il non ente come dipendente. Epperò il non ente del Sofista non può essere lo stesso della materia. Ma i caratteri delle idee e della materia descritti nel Timeo sono tali da riferirsi a quelli del Sofista; poichè le idee del Timeo essendo esemplari hanno relazione colle copie, e

la materia stessa si addimostra come idea in quanto partecipa alle idee. La materia del Timeo è il non essere che è, cioè, ciò che in quanto partecipa all'idea è idea: ma in quanto non è l'idea esemplare, è materia. Inoltre: come si può pretendere che Platone ponesse una relazione intrinseca tra la materia e l'idea, quando la materia secondo il Fiorentino non essendo capace di contenere l'idea di sè stessa, dovrebbe essere il mero nulla? Platone o doveva stabilire una relazione tra l'idea ed il nulla, perchè la materia essendo il nulla dell'idea era il nulla assoluto, il quale solo esclude ogni idea, ovvero tra l'idea ed una cosa che era totalmente diversa dall'idea perchè non era idea. E come mai è possibile stabilire una relazione, se essa non nasce dai termini ideali? Io non so concepire una relazione che non sia ideale, e molto meno una relazione tra due cose di cui una debba essere il nulla assoluto dell'idea. Platone ha posto la relazione tra l'idea e la materia ammettendo che la materia sia l'essere ed il non essere, cioè che non sia il nulla assoluto, nè il tutto positivo, ma che sia idea in quanto è copia, non idea in quanto è diversa dall'idea. Ed in che consiste il suo essere idea secondo il Timeo? lo si spiega nel Sofista: nell'essere cioè, ed il suo non essere idea consiste nell'essere il non essere, ossia nell'essere il relativo e non l'assoluto non essere. Il dotto professore dice che il vero altro del-

l'idea non si trova nè nel Sofista nè nel Parmenide, perchè ivi è ideale: mentre solo nel Timeo dove la materia non ha relazione coll'idea, comparisce come non idea. Egli è pur naturale che una idea non è tale, in quanto non si riferisce: ora ammettendo che la materia del Timeo sia indipendente, è necessità che sia non idea. Invece se la materia e l'idea sono tra loro in relazione, è impossibile che la materia non sia idea. Il Fiorentino vuole l'opposizione tra la materia e l'idea, e la vuole eziandìo Platone: questi però vuole nella opposizione la relazione, col patto che l'opposizione deve essere ideale. Volere l'opposizione senza relazione ammettendo l'opposizione tra una cosa ed un'altra totalmente diversa, significa che manca quel lato pel quale le cose si possono tra loro riferire. E so bene che Platone non poteva risolvere un problema così proposto. Si provi chiunque a dedurre la materia dall'idea senza che quella sia una idea. Nè vale il soggiugnere Platone aver detto che la materia sia indipendente dall'idea, perchè egli osserva che essa, in quanto è non idea, è estrinseca all'idea: ma in quanto partecipa poi all'idea, è idea relativa. Nel Timeo la materia e le idee sono opposte nella loro indipendenza, e questa opposizione lasciava un problema che si risolve nel Sofista e nel Parmenide. L'idea stessa di partecipazione e di somiglianza ti desta il desiderio di sapere perchè le idee belle e perfette si riferiscano

ad altro: e questo desiderio è soddisfatto per mezzo del Sofista e del Parmenide, dove si manifesta l'opposizione e la relazione.

Il Parmenide poi ha grande relazione col Timeo. Platone avendo ammesso una indipendenza nelle idee e nella materia, riconobbe una somiglianza tra loro quando considerò le cose come copie delle idee, e quindi una partecipazione delle idee alle cose; sebbene non negò alla materia nella stessa somiglianza una diversità. Poichè considerò le idee come vera realtà, e le cose come una realtà che non è simile a quella ideale. Per tal modo l'idea stessa della somiglianza e della partecipazione poteva essere fraintesa: epperò il Timeo gli offriva un difficile problema. E nel Parmenide osserva che se le idee si dicono partecipare alle cose, esse parteciperanno o integralmente o parzialmente. Se l'idea è tutta nelle cose, come una essenza che sussiste per sè si trova in molte? e come fuori di sè? e se vi è in parte, come non si sparpaglia all'infinito? e come non muta la sua essenza? la grandezza divisa non diviene picciolezza? come può dirsi grande una cosa piccola che partecipa ad una porzione della grandezza? Ed intorno alla somiglianza: se le idee si assomigliano alle cose e queste a quelle, la somiglianza avviene per una terza specie in cui convengono l'idea e la cosa. Con questa introduzione Platone vuole sciogliere le difficoltà che si potevano incontrare nell'ammettere la dot-

trina della somiglianza e della partecipazione, la quale era una maniera ben volgare per ispiegare la relazione tra le idee e le cose. Imperocchè tutte le difficoltà riescono a dir questo: se le idee e la materia sono diverse, come ci può essere tra loro relazione? E questa difficoltà principale avea origine dal modo come era stata esposta la dottrina delle idee e della materia nel Timeo, perchè ivi era stata notata la opposizione anzichè la relazione tra loro. E la soluzione della difficoltà del Timeo incomincia dallo stabilire nel Parmenide una dottrina, la quale non contraddice affatto Platone in altri suoi dialoghi, ed è la dottrina delle idee in tutte le cose. Ed infatti: come Platone avrebbe potuto stabilire che esiste relazione tra l'uno ed il moltiplice, se il molteplice non fosse idea? Questa dottrina del Parmenide è la chiave per risolvere il problema agitato nel Timeo, che posta cioè la indipendenza della idea e della materia, non era possibile relazione alcuna tra loro. La dottrina delle idee in tutte le cose è concorde al Sofista dove si stabilisce in massima generale che il non essere è, e quindi si pone una relazione tra l'essere ed il non essere.

Dal Sofista al Parmenide non vi è che un passo; perchè ivi si esamina una nuova determinazione dell'essere e del non essere mediante l'uno ed il moltiplice. Siccome nel Sofista nella essenza dell'essere, in quanto è finito, Platone ritrova l'infinito ossia il non essere; così nel-

l'uno, in quanto è, egli ritrova inclusa l'idea del non uno. L'uno che è suppone nel suo seno il moltiplice, come l'essere in quanto è determinato suppone l'alterità. Infatti si dice nel Parmenide: se l'uno non è, è il non essere: se è determinato, si oppone alle altre cose e rinchiude il non uno ossia il moltiplice. Si è detto nel Sofista che il non essere è infinito, e nel Parmenide si osserva che l'uno, in quanto non è, è l'infinito ossia il non essere, ed in quanto è, è finito o determinato. L'uno è finito od infinito, secondo che si determina o non si determina. Ogni idea nel vero in quanto è tale, è determinata, e come tale, si oppone all'indeterminato. L'idea se non è determinata non è più idea, è il non essere, il quale solo non è idea. Ma se l'uno si determina, è idea già, e come tale si oppone alla non idea, che è il non uno ossia il moltiplice. La non idea è il non essere che si trova rinchiuso nell'essere, perchè l'idea contiene, in quanto è, il diverso dall'idea. Ma questo diverso dall'idea è idea ancora per quell' idea stessa in cui si trova il diverso dall'idea in quanto è determinata, ed è non idea in quanto essendo l'indeterminato, è il nulla dell'essere. In somma Platone nel Sofista e nel Parmenide spiega il problema del Timeo, e dice presso a poco così: ogni idea è relativa in quanto è determinata: se l'idea è indeterminata, non vi può essere più relazione, e quindi l'idea si distrugge. Ora là precisamente dove si distrugge l'idea, ivi comparisce l'indeterminato

ossia la materia. Il non essere è la distruzione dell'essere, è la materia. L'essere fa nascere il non essere in quanto è determinato, perchè rinchiude l'alterità. Il non uno in quanto è non uno si comprende nel non essere, il quale è, perchè l'essere è, ed è indeterminato perchè si oppone all'uno determinato. Ora questo non essere che è, questo non uno che è, sono entrambi indeterminati, sono la materia, ed esistono perchè esiste il determinato del non essere e del non uno. Di modo che siccome il non essere è idea e non idea; così il non uno è idea in quanto si acchiude nell'uno, ed è non idea in quanto è indeterminato rispetto all'uno che è idea. Ecco il perchè la materia ha secondo Platone due facce, ideale e sensibile; e la dice una idea ibrida, ovvero una idea falsa. La falsità di una cosa esiste, perchè non è il vero e si comprende nel vero, perchè essa stessa è vera in quanto è vero che è diversa dal vero. Quindi alle volte dice che la materia non è idea e poi la fa partecipare dell'idea in un modo più straordinario e lontano: altre volte che la materia è la contraddizione, e descrive il sensibile come una mescolanza d'idee contrarie.

Il signor Fiorentino volendo assolutamente rifiutare la materia ideale, intende diversamente il significato del Parmenide. Egli dice che nel Parmenide si parlò di una relazione tra i contrari a differenza del Sofista, dove si parla della contraddizione. Noi accettiamo di buon grado

questa prima riflessione: ma se il Parmenide si spiega per mezzo del Sofista, è chiaro che la contrarietà tra l'uno ed il moltiplice si spiega per mezzo della contraddizione tra l'essere ed il non essere. Ora il Fiorentino mentre dice che il non essere del Sofista debbasi intendere idealmente, nega che il moltiplice del Parmenide debbasi intendere del pari idealmente. Se la contraddizione è ideale perchè l'essere ed il non essere non sono che intelligibili, la contrarietà esprimendo la relazione tra un dato essere è eziandio ideale, perchè dedotta dall'essere che è ideale. E poi: qual ragione vi è di ascrivere a Platone come errore la materia ed il molteplice ideale, se la relazione che cerca il Fiorentino tra l'uno ed il moltiplice non può essere che ideale? Egli mentre vuol sostenere che la relazione tra le idee sia discussa nel Parmenide, nega la possibilità della stessa relazione la quale nasce dalle idee e non da una idea e da una cosa che non è idea. La ragione perchè non vuole ammettere il moltiplice ideale è perchè se fosse tale, allora sarebbe altro dall'uno; ma non si potrebbe dire perfettamente altro perchè la idea dell'uno sarebbe del pari altra dal moltiplice e così convenendo insieme s'identificherebbero (1). Epperò egli dice: o si ammette che Platone non colse la vera natura dell'altro: ovvero si dovrebbe dire che identificò la materia coll'idea, o che la rese indi-

(1) Pag. 136, cap. V.

pendente. Ma a me non pare che Platone avendo ammesso l'altro come idea e non come realtà sensibile, abbia identificato l'altro coll'idea dell'uno. Poichè tra una ed un'altra idea vi può essere relazione d'identità e di diversità: una idea è diversa dall'altra: ma nella stessa sua diversità, la quale si riferisce ad un'altra, si connette con questa. Nè Platone avrebbe potuto trovare nel molteplice l'uno, se questo non fosse stato ideale: come trovò appunto nell'uno il moltiplice perchè l'uno è ideale. L'idea richiama l'altra idea; ma il sensibile come può richiamare quello che esso non contiene affatto, cioè l'idea? Il Fiorentino si accorda collo Stalbaum che disse il Parmenide esprimere la relazione tra le idee: però quando questi ammise la materia ideale, egli si crede in dritto di confutarlo. Lo Stalbaum disse che l'idea platonica dinota la relazione tra l'essere ed il non essere; e siccome il Parmenide parla dell'uno e del moltiplice, così l'uno che non è, rappresenta l'infinito ossia la materia ideale, e l'uno che è, rappresenta l'essere. Ed il Fiorentino osserva che l'idea non potrà mai nascere da questa unione dell'essere col non essere, perchè se l'essere non è idea, ed il non essere non è idea, come potrà dalla loro congiunzione nascere una idea? Perciò, ei dice, bisogna ammettere l'uno ed il moltiplice come cosa determinata, perchè dalla unione di questa doppia determinazione nasca la relazione tra loro. Ma come vi può essere

relazione, quando il moltiplice non essendo idea non ha più la forza di potersi riferire ad altro? Platone dovea dire la materia essere infinita, perchè al finito che è l'uno si oppone l'infinito che è molteplice. L'essere è il principio di ogni determinazione, ed il non essere è il principio di ogni indeterminazione. Ora l'idea in quanto si determina come l'uno, si oppone a quello che essa non è, ossia all'indeterminato molteplice, il quale, mentre è una determinazione del non essere, è indeterminato rispetto all'uno che è determinato. Perciò il moltiplice è ideale da una parte sensibile e dall'altra. Ma la più forte ragione si appoggia sull'autorità dello Zeller. Il quale osservò che mentre in Platone sono le idee di natura opposte alla materia, in Aristotele poi le idee platoniche comprendono gli elementi sensibili; onde nelle idee entra la infinità ossia la materia. La ragione onde modificò così lo Stagirita la dottrina del suo maestro, non fu nè l'ignoranza del pensiero platonico nè l'invidia, ma il desiderio di rendersi più logici i pensieri di Platone. Ma dalla confutazione aristotelica delle idee platoniche si rileva che lo Stagirita confutò le idee prima come esemplari delle cose, poi come identiche alle cose sensibili, e finalmente come numeri. Aristotele se nega le idee come esemplari, tanto più dovea dire inutili alla scienza le idee della materia. Invece Platone dice le idee essere necessarie alla scienza, perchè essa è assoluta e non deve versare nei

sensibili: e se pone l'idea nel sensibile, lo fa appunto per trasportarlo nella scienza. Aristotele ha detto che le idee platoniche erano identiche alle cose: mentre Platone nell'ammettere l'idea della materia ha detto che questa e la sua idea sono una sola cosa. Imperocchè egli ha ammesso l'idea della materia, perchè la dialettica è la scienza delle idee e comprende ogni cosa di cui si può avere idea. L' idea del mutabile e del sensibile esprime l'essenza del mutabile e del sensibile, senza essere nè mutabile nè sensibile. E ciò era ragionevole: perchè se nell'idea Platone trovava l'altro, questo altro, se fosse stato sensibile, non si avrebbe affatto potuto cercare nell'idea, perchè nell'idea niente si contiene che sia sensibile. Aristotele dunque ha piuttosto deviato dal pensiero platonico nella esposizione della dottrina delle idee, quando pose nell'idea il sensibile. Il Fiorentino ribadisce le osservazioni dello Zeller dicendo che se la materia ideale e sensibile consiste nell'essere infinita, perchè ammetterne due? Se fossero diverse, il sensibile sarebbe diviso dall'intelligibile: e se poi la materia ideale è infinita, perchè dirla materia? e se infinita, perchè dirla ideale? di materia, conchiude l'egregio Professore, non ci può essere che una. Ma a ciò si risponde che l'idea della materia è diversa dalla materia, in quanto non è sensibile come la materia; l'idea della materia dinota il non essere della idea, quel non essere che è l'altro dell'idea, quell'altro che è perchè esiste l'idea.

il non essere, l'altro, in quanto sono, sono idee: in quanto sono diversi dall'idea, sono infiniti. La idea sta nella determinazione, l'altro è idea appunto perchè si riferisce all'idea: ed è poi idea infinita in quanto non è l'idea stessa cui si riferisce. Dire idea infinita ed idea della materia è dire una contraddizione che esiste: poichè dicendo idea, si dice cosa che è: e dicendo infinito, si dice cosa che non è, ossia l'indeterminato; dicendo dunque idea dell'infinito, si dice cosa che è il non essere idea, o che è la non idea. Ora dove Platone potrà trovare questa idea della non idea, se non nella idea? dove il non essere che è, se non nell'essere? se ogni idea è per sua natura finita, come osserva il Fiorentino, ed in quanto finita può avere relazioni coll'opposto; potrà Platone trovare l'opposto della idea senza incontrarsi in una idea, ed in una idea infinita? se non si fosse incontrato in una idea, non vi sarebbe stata relazione: se in una idea non infinita, l'idea o sarebbe stata identica ovvero indifferente alla prima idea, mai però opposta. Nè si può dire che ammettendo l'idea della materia l'idea sia sensibile, poichè se l'idea fosse tale, non si potrebbe riferire all'idea altra dalla idea della materia.

Vengo alla dottrina de'numeri. Per qual ragione Platone chiama numeri le idee? il numero contiene l'unità e l'infinità. La quantità è infinita, e si oppone alla qualità la quale è determinata. La qualità in quanto è determinata rap-

presenta l'unità ossia ciò che è costante nelle cose, e la quantità rappresenta l'incostante, il grande ed il piccolo. La materia e lo spazio sono infiniti come la quantità infinita, e l'idea rappresenta la qualità che determina le cose. Di che segue che la quantità e la qualità si oppongono tra loro come l'idea e la materia. Il punto ove s'incontra la quantità e la qualità, è la misura la quale è una come determinata, e si riferisce all'indeterminato. Epperò le idee secondo Platone sono numeri, perchè il numero contiene la qualità e la quantità. Platone dice che il numero inteso come idea è ideale e non aritmetico, perchè mentre il numero aritmetico esprime la sola quantità, il numero ideale esprime la diffierenza o la qualità in opposizione all'indeterminato. E siccome la determinazione di ogni idea à per sostrato l'essere, il quale si oppone al non essere che è infinito, ovvero che è la negazione della qualità; così si vede quanto la dottrina dei numeri sia consona a tutto il sistema platonico. A questa dottrina dei numeri bisogna riferire quella dello spazio. Lo spazio è l'idea della materia, perchè le prime leggi della natura sono quelle dello spazio. Il Ritter dice che lo spazio di Platone sia una cosa nulla e vana in sè, e che non sia se non in quanto partecipa alle idee: lo spazio è una condizione per la quale esiste il sensibile. Però non può dirsi che lo spazio concepito da Platone sia il mero nulla, poichè egli lo considera come

una cosa sussistente. Il Martin vuole che lo spazio platonico non sia nè in Dio nè l'opera di Dio, ma una cosa eterna come Dio. Lo Stalbaum identificò il τόπος di Platone colla materia, dicendolo l'indeterminazione ideale. Il Rosmini pare di aver colta l'idea vera dello spazio platonico, dicendolo altro dall'idea ovvero l'idea della non idea. Se il filosofo roveretano ha distinto lo spazio dalla materia, ha considerata questa come sensibile e quello come l'idea della materia. Di fatti: chi si ha fitto in capo che della materia non si debba avere l'idea, dica allora che cosa sia lo spazio? non è desso forse la essenza della materia ovvero la sua idea? Adunque siccome la dottrina platonica della materia non si comprende senza ammettere l'idea della non idea ossia l'infinito; così del pari quella de'numeri riesce logica quando si ritenga lo spazio come l'idea del sensibile.

Dopo avere esaminato la relazione de' varii dialoghi ove Platone considera le principali categorie della dialettica, egli è mestieri osservare quale sia il vantaggio che la scienza ne abbia tratto. Le categorie sulle quali Platone pose maggiore attenzione sono quelle dell'essere e del non essere, dell'identico e del diverso, del moto e della quiete nel Sofista, e nel Parmenide quella dell'uno e del moltiplice. Non vi è dubbio che in quasi tutti i dialoghi Platone parlò della dialettica, come di quella scienza che sollevandosi sopra i sensibili dirime ogni contraddizione. In essi

però si dà piuttosto qualche cenno della sua eccellenza, e della sua supremazia su tutte le scienze. Nei soli dialoghi che abbiamo esaminati, Platone tocca davvicino le categorie delle due diverse scuole, le quali aveano condotto la scienza allo scetticismo. Lo scopo della dialettica platonica non fu affatto diverso da quello della filosofia socratica. Socrate pose la scienza nella definizione la quale esprime la relazione fra i contrari, e con ciò pose ostacolo allo scetticismo. Platone volendo abbattere nelle sue origini lo scetticismo non sa pigliare altro mezzo che esaminare le categorie delle due scuole, ionica ed eleatica, e far vedere che le une richiamano le altre opposte, e così crede schiantare dai cardini le conclusioni scettiche e sofistiche. E se noi troviamo solamente trattate quelle categorie che erano state esaminate dalla filosofia precedente, possiamo dire che la dialettica platonica non è compiuta in tutte le categorie del pensiero umano, ovvero dobbiamo affermare che Platone credette di compierla risolvendo quelle questioni appunto che allora agitavano la scienza. L'una e l'altra opinione ha molta somiglianza. Poichè la dialettica platonica nacque collo spirito di combattere quelle categorie esclusive, le quali negavano le altre opposte affine di ammetterle insieme. Ecco come è impossibile trovare un sistema di categorie compiuto in Platone. È vero che le categorie hanno relazione con le altre opposte; ma non si trova un anello pel quale dalle

categorie dell'essere e del non essere siamo condotti a quelle dell'uno e del moltiplice. Si osserva la necessità di ammettere, posta una categoria, l'altra opposta, non già il passaggio da una categoria di un ordine a quella di un altro. Una dialettica trattata senza lo spirito di opposizione contro gli avversarj, ma col solo scopo di esplicare le diverse idee del pensiero umano, è un desiderio che nasce potente in chi ha letto il Sofista e il Parmenide. Platone avrebbe potuto dare un sistema di dialettica compiuto in tutti i numeri per la forza altissima del suo ingegno: ma se si considera il rapporto della sua filosofia colla scuola ionica ed eleatica, le quali aveano dato la sofistica e lo scetticismo, non che colla scuola megarese, la quale avea negato ogni possibilità della scienza togliendo qualunque relazione tra le idee, si vedrà allora che egli ebbe un gran merito avendo dato esistenza alla scienza stessa mercè la dialettica la quale aver dovea uno scopo non pure di edificare il sapere ma vieppiù di distruggere le cagioni che l'avevano fatto decadere.

Non credo che nei dialoghi del Sofista, e del Parmenide si trovi una dottrina diversa dal Timeo, come vuole il Fiorentino, poichè allora bisognerebbe avere tale opinione, quando non vi fosse nissun modo di spiegare alcune piccole dissomiglianze. I dialoghi da noi esaminati sono al certo più scientifici, più logici, e più rigorosi nelle argomentazioni, perchè Platone non avea

lo scopo di esporre dottrina, ma di confutare quell'errore che dichiarava impossibile la esistenza della scienza. Gli altri dialoghi invece essendo dommatici potevano essere abbelliti da immagini, le quali spargevano luce alle dottrine. La dicitura più serrata, i pensieri più raffinati, le dottrine più sottili sono necessarie a superare la forza degli argomenti degli avversarj. Da ciò si può conchiudere senza porre Platone in contraddizione con sè stesso, che egli abbia ammesso una doppia maniera di esporre le sue dottrine, perchè le une sono eminentemente dialettiche, le altre sono interamente dommatiche. Nè si può dire da ciò che Platone abbia ammesso una dialettica formale, perchè chi può negare la sua realtà quando è diretta a confutare le opposte scuole che dettero origine alla sofistica? Il Teeteto può dirsi essere diretto contro la scuola ionica, il Sofista contro la scuola eleatica, ed il Parmenide si può riguardare come la soluzione del problema della scienza in quanto che esprime la relazione tra i principj delle due opposte scuole. Così solamente si potrebbe dire che la dialettica fu mezzo non scopo ultimo nella filosofia platonica, perchè fondò la scienza distruggendo lo scetticismo.

Platone ammise i contrari nelle categorie, ma non diede la vera soluzione della contraddizione, la quale nasce da una idea media in cui perde la sua opposizione. Il Fiorentino osserva che Platone ammise la categoria del divenire,

quando considerò nel Parmenide l'uno ed il multiplo nell' istante in cui non erano questi due termini ancora determinati. Ma il divenire è la categoria che nasce dall' idea dell'essere e del non essere, ed essendo una idea universale che domina tutte le categorie si avrebbe dovuto mostrare come idea media anche negli altri dialoghi. Pare che Platone abbia ammessa la categoria della misura che contiene la quantità e la qualità quando considerò l' idea come il numero. Comunque sia, è certo però che il filosofo d'Atene non avea grande interesse di trovare un termine medio che sciogliesse la contraddizione, poichè tutte le polemiche ove parla delle categorie dialettiche sono dirette a mostrare la coesistenza di quel termine negato in vista di un altro. E con ciò apriva novella via allo scetticismo, perchè se questo nasceva dal dubbio nato fra le due scuole, è chiaro che Platone non faceva altro che mostrare più profondamente le ragioni dell'una e dell'altra categoria opposta senza sciogliere la contraddizione medesima. Socrate ben si avvide che l'unico mezzo onde abbattere lo scetticismo era il far conoscere la relazione che passa tra l' idea che si negava e quella che si ammetteva. Platone dimostra ciò molto più a lungo; per lui l'anima della dialettica è la relazione. Ma il terzo termine della dialettica che è la soluzione della contraddizione non si trova aver luogo nella scienza platonica. E ciò era naturale perchè egli usò la dialettica

per confutare, non per dimostrare la genesi delle categorie (1).

Fra i discepoli di Platone troviamo solamente in Senocrate e Speusippo qualche cosa che ha relazione colla dottrina delle categorie. Speusippo pose in relazione le diverse scienze, e disse che

(1) Intorno al metodo platonico così il prof. VERA: « Il ne suffit pas, que la dialectique rassemble les termes, et en compose une série où les termes se trouveraient simplement juxtaposés; car ce ne serait là qu'une méthode extérieure, qui ne saisirait pas la nature intime de son object. On peut, en effet, penser l'être et le non être, la cause et l'effet, la substance et les accidents, et puis chercher un terme moyen qui les unisse. Mais ce procèdé ne nous ferait connaître, ni la constitution intime des termes, ni la necessité de leur rapport ». Pag. 147 et suiv., *Introduction à la philosophie de Hégel*, chap. IV. Ed altrove: « La méthode de Platon est rationelle, parcequ'elle est purement explicative et refutative, c'est-à-dire, parcequ'elle sert à refuter les idées données anterieurment par un sorte de synthése etc. ». Ed appresso: « Et en effet Platon montre la coexistence des contraires, mais sans les demontrer dans le sens strict du mot, ainsi que nous venons de le voir. De plus, après avoir juxtaposé les contraires, il les abandonne, pour ainsi dire, dans leur état de difference et d'opposition, et il les laisse l'un en presence de l'autre sans les concilier...... Par là, il a laissé libre l'accès à ces doctrines mêmes qu'il combattait, je veux dir, à la sophistique et au scepticisme. Et, en effet, si les deux contraires coexistent au même titre, la consequence immediate et necessaire qu'en decoule c'est, ou que l'un est aussi vrai que l'autre, ce qui amene la sophistique, ou que ni l'un ni l'autre n'est vrai, ce qui amene le scepticisme ». *L'Hegelianisme et la philosophie*.

per dare una definizione di una cosa si deve saper tutto, perchè bisogna dinotare le differenze per le quali la cosa da definire si distingue dalle altre: dottrina un po' esagerata che si oppone a quella dei Megaresi, i quali dicendo tutte le cose dissimili sostennero che di nissuna si poteva dare definizione. Però la dottrina di Speusippo è favorevole alle categorie, perchè ammette che tutte le cose sono in relazione tra loro nella stessa differenza di che sono fornite: mentre quella dei Megaresi poneva loro ostacolo perchè negava ogni relazione. Come Platone colla sua dialettica pose la relazione tra le cose differenti, così Speusippo scrisse dialoghi intorno alla somiglianza ed alla differenza degli esseri. Diogene ci dice che ei trattò la dottrina degli universali nella scienza: il comune predicato era il genere; e siccome i numeri erano per lui quello che erano le idee per Platone, così l'uno che è il principio di ogni numero è l' indeterminato, epperò egli non volle dirlo neppure un essere (1). L' idea dell' indeterminato manca in Platone, ovvero il principio d'onde si deducano le categorie; ecco perchè manca anche l' idea media tra quelle. Speusippo evita appunto questo dualismo platonico ponendo il bene come indeterminato: però egli non spiega l'origine delle cose per mezzo della dialettica, ma per la generazione, dicendo

(1) Ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό. ARISTOT., *Met.*, XIV.

tutto esser formato dal seme che è il bene. Distinse i nomi dalle idee; Simplicio dice che ei parlò de' nomi semplici e composti: i primi si dividono in omonimi e sinonimi; i secondi in eteronomi, polinomi e paronomi. Notiamo questa distinzione di nomi che ha relazione colle categorie di Aristotele.

Intorno a Senocrate Simplicio dice di avere ammesso due categorie, il καθ' αὑτὸ ed il πρός τι (1). Queste due categorie s' inspirano alla dottrina de' numeri, poichè egli ammise l' uno che è il Dio maschio, e la dualità che è la dea madre degli Dii. Distinse ancora il medesimo, ed il diverso: il primo è costante, il secondo è mutabile. Le due categorie di che parla Simplicio si riferiscono alla dottrina reale di Senocrate. La vecchia accademia poi ritornò alla dottrina dei numeri pittagorici, perchè con essa credeva spiegare l'opposizione dialettica delle cose.

Capitolo XII.

Autenticità del Sofista e del Parmenide.

La dottrina delle categorie platoniche contenuta nel Sofista e nel Parmenide è preziosissima

(1) Οἱ περὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῷ καθ' αὑτὸ καὶ πρός τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν. *Ad categ.*, f. 15.

per la nostra storia: noi l'abbiamo esposta tutta, commentata, e ragionata. Ma ciò non basta; poichè oggi da non pochi è negata l'autenticità sopratutto di questi due dialoghi, dai quali si ricava una dialettica la più sublime che la filosofia greca ci abbia offerta (1). L'autenticità negata a questi due dialoghi è nata più che mai dal senso hegeliano che si è attribuito alla dialettica platonica, e dall'aver osservato che le dottrine di Hegel hanno un saldo fondamento nella filosofia di Platone. Epperò la fortuna di questi due dialoghi specialmente dipende dai principii da cui è informata la mente dello scrittore sulle dottrine di Platone. Si è poi fatto passaggio alla critica filologica, e quasi può dirsi che parola per parola furono esaminati i due dialoghi per vedere se erano concordi al linguaggio dell'illustre filosofo. Noi abbiamo sperimentata non poca difficoltà mettendo il piede in un terreno così vasto e tante volte corso e ricorso dalla critica tedesca: ma il desiderio di rendere compiuta e quanto più possibilmente perfetta la nostra storia ci ha sostenuti in sì dura fatica.

Non vi è certamente nissuna fonte più sicura, quanto quella di Aristotele per decidere dell'au-

(1) Anche il prof. Giacomo Lignana asseriva decisamente, come risultato della critica filologica che « il Parmenide e il Sofista, onde si vuol dedurre il precedente storico della dialettica assoluta', non possono essere contati fra i dialoghi di Platone ». Vedi pag. 41, *La filologia al secolo XIX.*

tenticità dei dialoghi di Platone. Nè si può ammettere ciò che disse l'Ast, cioè che Aristotele stesso ha potuto ingannarsi nelle citazioni di quei dialoghi che erano stati fatti ad imitazione di Platone, perchè questi dialoghi dovettero comparire (almeno come è ragionevole supporre) più tardi di Aristotele. L'altra supposizione di Ast, cioè che non si può sapere se un dialogo citato da Aristotele sia stato veramente da lui ovvero dai posteriori peripatetici menzionato, svanisce interamente, quando si sa che gli scritti di Aristotele danno un giudizio sulle opere di Platone; perciò le citazioni, le allusioni, le osservazioni in contrario non si possono dire cose inserite a caso, ma sono parti essenziali della sua dottrina. In ogni modo si avrebbe dovuto dimostrare particolarmente questo sospetto, non già affermarlo in generale. Del resto noi abbiamo che quasi tutti i dialoghi sono citati da Aristotele, come il Gorgia negli *Elenchi dei sofismi* (cap. 12), il Fedone nel *De generat. et Corrupt.* (lib. II, cap. 9), nella *Meteorologia* (lib. II, cap. 2), e nella *Metafisica* (lib. XIII, cap. 5), il Timeo nella *Fisica* (lib. IV, cap. 2), le Leggi nella *Politica* (lib. II, cap. 4), il piccolo Ippia nella *Metafisica* (lib. IV, cap. 29), il Menone negli *Analitici Primi* (lib. II, cap. 1), e nei *Posteriori* (lib. I, cap. 1). Ora sopra questi dialoghi qual dubbio può cadere? Il dubbio viene sopra quelli che poco chiaramente sono citati, cioè senza il nome di Platone. E la questione riguarda appunto quei

dialoghi più difficili, i quali non sono stati tanto studiati dagli antichi, neppure da Cicerone (1). I dialoghi di cui si disputa oggi la veracità, sono non tanto il Teeteto ed il Cratilo, ma il Filebo ed il Politico, e più di tutti il Sofista ed il Parmenide, perchè in questi due ultimi si osserva una dottrina non dirò contraria a quella di Platone ma straordinaria e troppo sublime anche ai giorni nostri. L' Hermann assegna questo criterio per confermare l'autenticità di un dialogo, dove cioè sono testimonianze concordi in tutto: dove si osserva una polemica manifesta, sebbene non vi sia un vicinissimo riconoscimento del dialogo, sebbene neppure una sola volta è nominato Platone, si può credere giustificata la veracità di un'opera: tale è per esempio il caso del Sofista e del Lachi (2). Ma la cosa non mi pare così disperata pel Sofista, poichè molti passi della metafisica di Aristotele si riferiscono specialmente a quello.

(1) « Illud vero imprimis notandum, abstrusiores Platonis dialogos velut Cratylum, Theaetetum, Sophistam, Politicum, Parmenidem, Philebum a Cicerone nusquam memorari neque attingi ». ORELL., *Onomast. Tull.* T. II, 464

(2) « Selbst ganz allgemeine Aeusserungen ohne nähere Bezeichnung des Gesprächs oder sichtliche Polemik, auch wo Plato nicht einmal genannt seyn sollte, können in dieser Hinsicht zur Rechtfertigung eines oder des anderen Werkes gebraucht werden, wie es von Stahr rücksichtlich des Laches, von Kopp rücksicktlich des Sophisten geschehen ist ». Pag. 409, cap. V, *Geschichte und system der Platonischen philosophie.*

Nel V della metafisica (cap. 4) Aristotele dice: logicamente alcuni dicono essere il non essere, ma non semplicemente, bensì in quanto non essere. E Simplicio riferendosi a Porfirio in questo passo, dice che questi affermò Platone avere ammesso il non essere essere come non essere. Inoltre nel XI (cap. 7) soggiugne Aristotele: ecco perchè molto bene disse Platone versare la sofistica intorno al non essere (1). Ma su questi passi appunto dove Aristotele dice che Platone pose la sofistica nel non essere, l'Alberti porta le sue osservazioni in contrario. Egli dice che tutti i tratti della metafisica aristotelica dicono che la sofistica versa nel non essere; invece la sofistica si legittima per mezzo del dialogo del Sofista. Eppure la sofistica non è per Aristotele e molto meno per Platone alcuna scienza. Ora se Aristotele cita quei due passi così come si leggono, vuol dire che egli accetta la verità di Platone cioè che il non essere sia l'oggetto della sofistica; ma con queste citazioni però non si può alludere al dialogo del Sofista perchè questo legittima il non essere e quindi la so-

(1) Ἀλλ' ὥσπερ ἐπί τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς φασὶ τινες εἶναι τὸ μὴ ὂν οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ ὄν. *Metaph.*, V. Simplicio così commenta questo passo: Ὁ δὲ Πορφύριος τον Πλάτωνὰ φησι καὶ τὸ μὴ ὂν λέγειν εἶναι. οὕτω μέντοι εἶναι ὡς μὴ ὄν. *Metaph.*, XI: Διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν.

fistica. Nè era possibile che Aristotele, se avesse conosciuto questo dialogo, avrebbe citato piuttosto qualche altro luogo di Platone anzi che il Sofista, perchè toccò proprio l'argomento della sofistica che è pienamente trattato in quel dialogo; dunque il Sofista non esisteva prima di Aristotele (1). Ma quì mi pare che l'Alberti parli così, perchè non ha ben compreso l'argomento del Sofista. Se Platone avesse accettato interamente la dottrina di Parmenide, allora avrebbe dovuto escludere il non essere; ma egli trae appunto dalla sofistica l'argomento per dimostrare l'essere non solo, ma più di tutto il non essere. La sofistica non dovea essere interamente esclusa, ma concordandosi colla dottrina di Parmenide riescire alla vera dialettica; ciò non poteva avvenire senza ammettere l'essere ed il non essere insieme. L'errore è sempre parziale: e la sofistica ammette il solo essere per nascondere l'errore; invece la dialettica congiungendo l'essere col non essere escludeva la sofistica appunto perchè escludeva nello stesso tempo l'errore di Parmenide. Platone posto tra la dottrina eleatica e la ionica non poteva uscire fuori della contraddizione senza ammettere la realtà e l'apparenza, il vero ed il falso, la luce e le tenebre. Si comprende da tutti che la sofistica nè per Platone nè per Aristotele fu una scienza; ma quello

(1) Vedi « Die Frage über Geist und ordnung der platonischen Schriften beleuchtet aus Aristoteles von d.r Eduard Alberti ». Leipzig, 1864.

che non ha compreso l'Alberti è, che la sofistica in quanto riconosce la esistenza del non essere e quindi anche quella dell'essere, non è più sofistica ma dialettica, che è la massima scienza. Piacemi di apportare l' interpretazione di Hermann su questo dialogo. Egli dice così : Il sofista pone l'apparenza in luogo della verità; ma ciò è contro gli eleatici che ammisero la sola verità; bisogna dunque al non essere aggiungere un essere, cioè all'essere bisogna aggiungere l'altro dell'essere, ciocchè la nuova filosofia esprime per l'essenza e l'apparenza (1). E Plutarco concorda colle nostre osservazioni, quando dice che Platone distinse l'essere e l'essere del non essere (2). Insomma è falso che il Sofista legittima la sofistica, perchè esso prova la esistenza non già del solo non essere, ma del non essere in

(1) « Die Hauptsache bleibt, dass er Schein statt Wahrheit vorbringt, und da diese Definition nach der Ansicht der Eleaten, die nichts ausser der Wahrheit wolten als vorhanden gelten lassen, nicht möglich wäre, so wird nun bewiesen, dass auch dem Nichtseyenden in gewisser Hinsicht ein Seyn zukommen könne, insofern es nur nicht das gerade Gegentheil, sondern das Andere des Seyns sey, worin dann mit andern Worten dasselbe liegt, was die neuere Philosophie durh die Scheidung des reinen Seyns vom Wesen und seinem Gegentheil dem Scheine ausdrückt ». Capitolo X, pag. 504.

(2) Τῷ Πλάτωνι δὲ θαυμαστῶς ἐδόκει διαφέρειν τὸ μὴ εἀναι τοῦ μὴ ὄν εἶναι, τῳ μὲν γὰρ ἀναίρεσιν οὐσίας πάσης, τῷ δὲ ετερότητα δηλοῦσθαι του μεθεκτοῦ καὶ του μετέχοντος. Plut., *Adv. Colotem*, c. 15.

relazione all'essere: e tutto ciò è opera non della sofistica ma della dialettica.

La seconda obbiezione dell'Alberti è questa: Aristotele dice nella metafisica (VI, 2) che Platone non malamente applicò in certo modo il non essere alla sofistica, poichè le ragioni de' sofisti versano intorno all'essere accidentale (1). In questo passo, ei dice, Aristotele ha dato col suo passato, ἔταξε, un giudizio esatto: ora noi troviamo il solo dialogo dell' Eutidemo, il quale si occupa del non essere in quanto è accidentale: neppure il Gorgia od il Protagora, che sono quelli che toccano più davvicino la sofistica, trattano del non essere: solo il Sofista è quello che ammette la esistenza del non essere non in quanto è accidentale, ma il semplice non essere. Ora come va, che Aristotele non ha citato questo dialogo, quando il non essere del Sofista è diverso tanto dagli altri dialoghi? come si spiega che non l' ha citato quando entrava a parlare della sofistica? forse perchè avea altri luoghi di Platone innanzi a lui presenti. Questa obbiezione nulla prova; perchè si vuol pretendere che Aristotele dovesse essere esattissimo nelle citazioni così, come oggi si costuma di citare la pagina e fin anco il verso. L'Alberti poi crede che il non essere del Sofista legittimi la sofistica, e quindi che questo dialogo sia opera di un sofista; e noi ab-

(1) Διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὄν εταξεν. *Met.* VI.

biamo mostrato che non è questo il senso del dialogo. Finalmente quando si dice che il non essere citato da Aristotele è l'accidentale, mentre Platone nel Sofista parla del non essere assoluto, noi rispondiamo che questo non essere del Sofista è precisamente la materia che è mutabile ed accidentale. La terza obbiezione è più importante.

Aristotele dice così nella Metafisica parlando dei platonici: « Essi credono che ogni essere « sia uno: purchè però si confuti la senten- « za di Parmenide che disse che il non essere « non può giammai esistere. Dovrebbe essere « dimostrato che il non essere sia, perchè così « per l'essere e per l'altro sarebbe anche il mol- « tiplice ». E facendo obbiezione a questa dottrina secondo le sue categorie dice: « Di qual « determinato essere e non essere deve essere « l'essere moltiplice? si vuole dire il falso e « questa natura del non essere da cui viene il « moltiplice ». Che cosa osserva in questo passo l'Alberti? che non si trovi nel Sofista ciò che in questo luogo dice Aristotele, cioè che la prova della esistenza del non essere sia il mezzo a mostrare che non può l'essere essere uno solamente. Invece nel Sofista in più luoghi si ammette l'essere del non essere il quale conduce ad ammettere il falso contro il divieto di Parmenide. L'espressione di Aristotele, continua il professore, βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος, è giusta in questo senso: ma la pluralità dell'essere che Aristotele dice

avere relazione colla prova dell'essere del non essere è presupposta nel Sofista. Ora come mai si possa trarre da ciò argomento contro l'autenticità del Sofista, io nol veggo. Nel passo riferito non è citato il Sofista, perchè si possa rilevare che come in questo luogo l'esistenza del non essere serve a dimostrare la pluralità dell'essere, così anche ivi debba esistere la medesima relazione tra queste due categorie. Niente affatto: è Aristotele che dice che la prova della pluralità dell'essere può essere dedotta dalla esistenza del non essere. Ma no, si vuol riferire questa connessione tra l'essere ed il non essere, tra l'uno ed il moltiplice propriamente a Platone. Lo sia pure: perchè Aristotele se non parla di Platone, parla dei platonici. Non perciò si può dire che il passo citato possa conchiudere qualche sospetto contro il Sofista, perchè la relazione tra l'essere ed il non essere, tra l'uno ed il moltiplice non si trova in questo dialogo, ma si osserva nella seconda parte del Parmenide. È certo che l'idea dell'essere e del non essere è più universale dell'uno e del moltiplice: ecco perchè Aristotele dice che dalla esistenza del non essere si prova la varietà dell'essere: è un argomento a *majori ad minus*. Ma poteva benissimo il Sofista parlando del non essere, non parlare della moltiplicità dell'essere, perchè questa idea è secondaria. Invece il Parmenide che parla della necessità dell'uno e del molteplice dimostra appunto ciò riferendosi alla necessità dell'essere e del non essere

in relazione tra loro. Vegga dunque il sig. Alberti che il pensiero di Aristotele si trova nel Parmenide, e perciò dichiara il Sofista indirettamente autentico; ed io non so con quanta logica, avendo specialmente presente il detto passo, egli abbia potuto ammettere l'autenticità del Parmenide e negare quella del Sofista. Dalle obbiezioni che fa il prof. Alberti si rileva questo di costante che esse nascono dall'aver compreso il dialogo del Sofista come un'opera sofistica, perchè il non essere di che si parla è cosa che non debba esistere realmente. Ora il pregio di questo dialogo, la sua novità è questa, che esso dimostra appunto la esistenza del non essere, del falso, del negativo per isbugiardare la sofistica: ecco il punto più alto cui dovea arrivare la mente dell'Alberti per comprendere questo magnifico capolavoro del greco sapere. Intanto egli crede che l' inautenticità del Sofista sia abbastanza provata dalle contraddizioni che vi si osservano colla dottrina platonica, argomento che ha svolto ampiamente Schaarschmidt (1). Noi che abbiamo esaminato questo lavoro profondo, vogliamo esporre alcune obbiezioni che egli mosse prima dell'Alberti per dimostrare la falsità del Sofista.

(1) Ecco come conchiude la questione: « Uebringens ist hier nicht der Ort, den von Schaarschmidt gemachten Versuch, die Unächtheit des Sophisten aus seinen Widersprüchen mit den sonst bekannten Lehren Platons zu beweisenä, näher zu beleuchten ». Pag. 68, Opera citata.

Ed in prima: bisogna notare che il Sochero già provò che il Sofista ed il Politico sono inautentici: il Suckow ammise solamente il Politico come inautentico: Ueberweg li ha riconosciuti tutti e due come platonici (1). Ad Ueberweg risponde Schaarschmidt per provare che sebbene in essi si trovi un pensiero platonico, pure non è un pensiero speciale, perchè questo si trova disperso nell'antica letteratura. Egli dopo aver detto che i passi testè citati di Aristotele nulla provano, perchè sono indifferenti, osserva queste cose contro l'autenticità del Sofista. Aristotele è da sapere nel *de part. anim.* (lib. I, cap. 2) critica la divisione degli uccelli in due classi, cioè in acquatici, e l'altra in altro genere; e dopo soggiugne queste parole: come hanno le scritte divisioni, γεγραμμέναι διαιρέσεις (2). Nel Sofista intanto si trova la divisione degli animali natanti in pennuti ed in acquatici. Ma nel *de part. anim.* Aristotele non nomina Platone; mentre nel *de gen. et corrup.* (lib. II, cap. 3) si trova citato il nome di lui (3); però la divisione quì invece di essere duplice, come

(1) Dice il Sofista: « eine der Gewissheit sehr nahestehende Wahrscheinlichkeit ». Vedi UNTERSUCH, *über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften.*

(2) Ἔτι δὲ προσήκει μὴ διασπᾶν ἕκαστον γένος, οἷον τοὺς ὄρνιθας τοὺς μὲν ἐν τῇδε, τοὺς δ' ἐν ἄλλῃ διαιρέσει, καθάπερ ἔχουσιν αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις.

(3) Καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν.

quella' del *de part. anim.*, è triplice. Da ciò Schaarschmidt ha detto che le scritte divisioni di Aristotele non si riferiscono a Platone per la differenza che esiste tra quelle del *de part. anim.*, e quelle del *de gen. et corr.*; e l'Alberti poi ha osservato che se le scritte divisioni del *de part. anim.* alludessero al Sofista, perchè non si è citato Platone, come nel *de gen. et corr.*? La differenza tra i due luoghi di Aristotele esiste: ma come si può negare che uno di essi almeno si riferisca a Platone? Inoltre: per qual ragione si deve pretendere che Aristotele citi con una precisione, con un rigore tale da alludere chiaramente al Sofista? Si sa che questo è desiderabile nel nostro caso, ma non perciò è necessario assolutamente. E poi, perchè il silenzio che una volta sì, ed un'altra no, si trova in Aristotele, dichiara che Platone non è l'autore di quelle divisioni? Che mo'di ragionare è mai quello del sig. Alberti, il quale per dimostrare la falsità del Sofista dice: perchè Aristotele non ha citato il dialogo, se lo conosceva, quando ha citato gli altri dialoghi col titolo usato? mentre a favore del Parmenide osserva che, fino a che non vi sieno positive testimonianze che dimostrano l'inautenticità di questo dialogo, il silenzio di Aristotele sopra di lui può essere sempre avvenuto per un accidente qualunque? (1) Soggiungono un'altra osservazio-

(1) A pag. 64 dice: « Warum, wenn er die Gespräche kannte, citirte Aristoteles sie nicht, wenn andere Gesprä-

ne relativa alla questione: Filopono ci dice che Alessandro d'Afrodisea giudicò falso lo scritto di Platone col titolo delle divisioni. Ma io non veggo da ciò che cosa si possa conchiudere contro il Sofista, salvo quando fosse vero che tanto il Sofista quanto il Politico portassero il titolo διαιρέσεις. E ciò sarebbe una grande novità nella storia della filosofia.

A confermare l'autenticità del Sofista apporta Ueberweg due altri passi della Metafisica di Aristotele. Il primo è nel XIV libro (cap. 2), dove si osserva una relazione della filosofia accademica con quella di Platone, o meglio, come dice l'istesso Ueberweg, una verbale testimonianza di Platone nell'Accademia, ma tale però che dimostra l'autenticità del Sofista; perchè ivi si nota, che dalla esistenza del non essere si può provare la esistenza del moltiplice. Schaarschmidt non sapendo trovare altra sfuggita dice che ivi si parli non di Platone, ma della genesi della dottrina delle idee platoniche; quindi il discorso si riferisce all'eleatico Parmenide. Ma ciò è falso rotondamente, perchè non vi si osserva quello sviluppo storico che egli vorrebbe, da cui ha avuta origine la filosofia di Platone. Il testo stesso lo dimostra chiaramente, ed il Bonitz lo ha confermato nei

che unter dem gangbaren Titel? A pag. 85: Bis so weit das Schweigen des Aristoteles über den Parmenides nicht zu einem positiven Zeugniss seiner Unächtheit zu machen, mag es immerhin auffällig sein ».

suoi commenti sulla Metafisica. Non ha potuto negare che ivi si parli non di Platone, ma dei platonici quello stesso Alberti che ha apportato l'istesso passo anche contro l'autenticità del Sofista (1). Nell'altro passo del medesimo libro si legge: e perciò si dice supporsi il falso, come i geometri dicono esistere ciò che è di un piede, e ciò che non è di un piede (2). Schaarscmidt non vuol riconoscere in questo passo una relazione al Sofista, perchè in tutto l'ultimo libro della Metafisica si parla degli elementi, i quali non hanno che fare colle idee platoniche. Eppure, è ben chiaro che la dottrina di Platone esposta da Aristotele versa sugli elementi delle idee: come quando parla dell'uno, della dualità indeterminata, delle cagioni. Nelle parole ἐπί ταύτας αἰτίας si vede proprio che si parla di Platone, e degli elementi della sua dottrina ideale: e pare perciò molto probabile la congettura di Ueberweg, che ivi si scorge un particolare rapporto al Sofista. Difatti, come si potrebbe intendere la frase « βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος », senza riferirla al Sofista? Si vuol prendere un errore, mentre il testo parla così chiaro. Che cosa è questo falso che si dice esistere, se non il non essere del Sofista? Veggasi un poco, a che alle volte si arriva

(1) A pag. 66 si legge: « Hier ist Platon nicht gennant. Aber von Platonikern ist die Rede ».

(2) Διὸ καὶ ἐλέγετο ὅτι δεῖ ψεῦδός τι ὑποθέσθαι ὥσπερ οἱ γεωμέτραι τὸ ποδιαῖαν εἶναι τὴν μὴ ποδιαῖαν.

quando la critica è troppo esagerata! (1) Schaarscmdit conviene che siano stati scritti questi due dialoghi, il Sofista ed il Politico, prima di Aristotele, come ha dimostrato chiaramente Engelhardt (2); e come mai poteva succedere, soggiunge il Susemihl, che subito dopo la morte di Platone si avessero potuto introdurre nelle sue opere scritti estranei? Noi sappiamo da Ueberweg che Aristotele parla di uno scritto di cui non conosce l'autore, e la critica posteriore lo ha riconosciuto come appartenente a Platone: ed ora che Aristotele stesso ha parlato chiaramente del Sofista, perchè non dobbiamo crederlo autentico? Ma lo Schaarscmidt non può negare che Aristotele accenni nella Metafisica al Sofista; solamente dice che il libro XIV della Metafisica è stato scritto dopo il Sofista, appunto perchè è manifesto in esso il rapporto a questo dialogo. Ciò vale d'altronde sconvolgere la cronologia, senza poter trovare appoggio veruno alle sue asserzioni. Si osservi bene che non si può dire affatto che l'autore del Politico sia stato dopo Aristotele, perchè nella politica aristotelica si dice che vi è stato uno che prima ha scritto sulla politica (3). S'intende che costui sia stato Platone. Ma il So-

(1) Queste due obbiezioni sono ampiamente esaminate da M. Hayduck nel suo opuscolo *Ueber die Echtheit des Sophistes und politikos* pag. 6, 7, 8.

(2) Loci Platonici, quorum Arist. in conscribendis Politicis videtur memor fuisse.

(3) Τίς τῶν πρότερον. ARIST., *Polit.*, IV, 2.

fista è stato scritto prima del Politico, perchè in questo si trovano delle relazioni con quello; dunque come si può ammettere l'ipotesi di Schaarscmidt? E poi come si dimostra che il libro XIV della Metafisica sia l'ultimo lavoro di Aristotele? Anzi che avvolgerci in un arruffío inestricabile spostando i dati cronologici, anzi che spiegare l'ignoto per l'ignoto, è meglio contentarsi di quello che sappiamo, notando con l'Hayduck che lo scrittore del Sofista, se non fosse stato Platone, avrebbe dovuto essere un uomo di qualche nome. E se il suo dialogo lo manifesta come tale, è possibile che il suo nome passava oscuro nella Biblioteca di Alessandria e di Pergamo? È meglio acquietarsi a quello che sappiamo rinunciando ai risultati di una critica troppo ardita, perchè se non altro l'autenticità del Sofista si poggia sulla testimonianza di Aristofane manifestataci da Diogene Laerzio. Ma a noi preme esaminare l'altra parte, nella quale dalla considerazione del contenuto si dimostra la falsità del Sofista. Esaminiamola attentamente, perchè essa entra nella storia delle categorie platoniche cui è stato dato da Schaarscmidt un senso ben diverso.

Si sa che il Socher avea detto che questo dialogo era un'opera dei megaresi: e ciò è falso, perchè costoro posero l'essere immobile ed immutabile, mentre nel Sofista si dimostra che nell'essere esiste il moto. Schaarscmidt porta una opinione tutta contraria: dice che lo scrittore del Sofista siasi approfittato delle dottrine plato-

niche ed aristoteliche; anzi mentre prima ed in origine era platonico, poi scrisse secondo le dottrine aristoteliche. Difatti, egli dice: il concetto dell'essere non è ideale ma tutto positivo: la sostanza ivi esprime la cosa materiale; anzi si osserva una certa parentela tra l'idea e la materia che nè in Platone nè in Aristotele si trova. Le parole poi ἀλήθεια τῶν πραγμάτων dinotano la realtà non già le idee, e l'espressione ἀλήθεια allude all'essere corporeo. Notiamo con l'Hayduck che nella Repubblica vi sono due passi dove si parla dell'immagine, dello specchio e della pittura, che sono detti fenomeni, non vere realtà; ed ivi si trovano l'espressioni, ὄν ed ἀλήθεια, che sono platoniche e non dinotano cosa materiale (1). Qui è proprio il contrapposto tra la materia e l'essenza ideale delle cose; e come si potrà dire che le parole ὄν ed ἀλήθεια debbano pigliarsi in senso contrario a Platone solamente nel Sofista? La seconda obbiezione è simile a quella dell'Alberti: egli ritrova non essere affatto proprio della dottrina platonica quello che si legge nel Sofista, cioè la esistenza del non essere. È la esistenza del non essere che l'Alberti e lo Schaarscmidt credono che Platone non ab-

(1) Φαινόμενα, οὐ μέντοι οντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ ed intorno alla pittura: Πρὸς πότερον ἡ γραφικὴ πεποίηται περὶ ἕκαστον; πότερα πρὸς τὸ ὄν, ὡς ἔχει, μιμήσασθαι ἢ πρὸς τό φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὖσα μίμησις. *Republ.*, X.

bia mai detto; ebbene, quando dobbiamo paragonare Platone con Platone, leggasi il Teeteto (1). Ivi si parla del non essere come οὐδέν, e si dice che esso può essere soggetto di osservazione. Nissuno dunque si maravigli da ora innanzi, se Hegel ha ammesso il non essere, perchè esso è una idea vecchia nella storia quanto Platone.

Ma come si potrà dire che il Sofista convenga con Platone se ivi le idee sono mobili, mentre Platone le ha dichiarate immobili ed Aristotele gliene fa rimprovero? (2) E quanti altri luoghi vi sono di Platone, dove le idee non compariscono come immobili! Per esempio nel Fedro e nel Fedone il moto in sè è una idea (3): se ogni esistente dipende dall'idea, anche la vita, il moto dell'anima dipende dall'εἶδος τῆς ζοῆς. Nel Timeo non dice forse che la conoscenza è un moto spirituale? (4) Perciò si comprende che esse idee

(1) Ἦ οὖν καὶ ἄλλοθί που τὸ τοιοῦτόν ἐστιν; — τὸ ποῖον; — Εἴ τις ὁρᾷ μὲν τι, ὁρᾷ δὲ οὐδέν. — Καὶ πῶς; — Ἀλλὰ μὴν εἰ ἕν γέ τι ὁρᾷ, τῶν ὄντων τι ὁρᾷ ἢ σὺ οἴει ποτὲ τὸ ἓν ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι; — Οὐκ ἔγωγε. — Ὁ ἄρα ἕν γέ τι ὁρῶν ὂν τι ὁρᾷ;.... ὁ δὲ δὴ δοξάζων οὐχ ἕν τι δοξάζει: — Ἀνάγκη — Ὁ δ' ἕν τι δοξάζων οὐκ ὄν τι; Ξυγχωρῶ — Ὁ ἄρα μὴ ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει.

(2) Ἀκινησίας γὰρ αἴτια μᾶλλον (τὰ εἴδη) καὶ τοῦ ἐν ἠρεμίᾳ εἶναί φασιν. *Metaph.*, I, 8.

(3) Phaedr., 245. Phaed., 106.

(4) Tim., pag. 37 a. b.

esercitano un moto in quanto sono nello spirito, come si osserva nel Sofista. E poi, il moto delle idee si aggira nell'anima non già sulle cose: onde erra lo Schaarscmidt quando assegna un comune nascimento alle idee ed alle cose, e quindi dà del materialismo all'autore del Sofista. D'altronde noi abbiamo passi nel Fedone, in cui le idee sono dette cagione dell'essere e dell'addivenire, e nel Filebo troviamo ripetuta la stessa dottrina (1). Dopo ciò quando nel Sofista si ammette l'attività dell'idee, quest'attività si oppone ai megaresi che la negarono. Platone dimostra quest'attività nell'esser esse conosciute dalla nostra intelligenza. Il moto delle idee di che si parla è rispetto alla nostra intelligenza, non già rispetto alle cose, come vuole Schaarscmidt. La comunicazione delle idee colle cose non si osserva affatto. Tutta la dimostrazione di Platone si riduce a questo: in quanto le idee sono conosciute esercitano una passività nell'anima nostra; questa passività suppone la loro attività. Ma quì si presenta un'altra questione: se Platone in questo luogo parli veramente dei megaresi. Si tratta di sapere: chi sono questi amici delle idee di che si discorre « εἰδῶν φίλοι ». Schaarscmidt avendo immedesimata la dottrina dei megaresi con quella di Platone, ritiene che l'espressione, εἰδῶν φίλοι, si riferisce anche a Platone. Anzi vuole che i megaresi non furono

(1) Arist. nel *De gen., et corr.*, II, 9, e nella *Metaf.* I, 9 dice Platone aver trattate le idee come αἴτια τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι.

per l'immobilità delle idee, perchè nel Sofista si trova la parola, γενεσις, la quale si riferisce alla loro dottrina. Essi dunque ammisero il divenire: perciò le parole, amici delle idee, si riferiscono a Platone. La mobilità delle idee egli osserva non potersi attribuire a Platone non solo perchè Aristotele il quale ha seguíto passo passo la sua dottrina non ne ha mai fatto cenno, ma anche perchè, se pure Platone nella sua vecchiaia avesse voluto riformare la dottrina delle idee riconoscendole come forze, l'avrebbe fatto certamente in un modo migliore di quello che si legge nel Sofista, dove la sostanza è dichiarata intelligibile per sè stessa. Ora si osservi bene che la interpretazione delle parole, amici delle idee, dipende dal credere che Platone non poteva ammettere la mobilità delle idee come si trova nel Sofista; ed è perciò che si arriva a questo paradosso, di attribuire cioè piuttosto ai megaresi anzi che a Platone il moto delle idee stesse. Veramente stando alle sole parole, « εἰδῶν φίλοι » non si può scernere facilmente di chi parli Platone. Il Zeller dice che i megaresi si divisero in antichi e posteriori: che i primi ammisero la moltiplicità delle sostanze, i secondi tutto ridussero all'idea del bene (1). Intanto Platone che ebbe tanto commercio con essi, non fa questa distinzione. Molti però concordano nel dire che gli amici delle idee sieno i

(1) Gesch. d.r Gr. *Philos*. II, a. s. 185.

megaresi, come Diogene Laerzio, l'Hermann e lo Schleirmacher. Ueberweg pone in mezzo un'altra opinione molto più probabile: dice che sono gli stessi seguaci delle idee platoniche, i quali rimasero fermi alla precedente dottrina (1). Quindi egli osserva che il Sofista presuppone una trasformazione delle idee: ed è da credere che la dottrina della immobilità delle idee sia stata la prima di Platone. L'Hayduck poi nota che non vi è mutazione nel Sofista delle dottrine platoniche rispetto agli altri dialoghi, poichè nel Fedone la vita è citata come idea in quanto è specie di moto, e nel Teeteto se Platone esclude il moto dalle idee, non le dichiara immobili: il moto stesso è una idea in sè; anzi si parla del moto spirituale nel Sofista. Perciò egli non è dell' avviso di Ueberweg, che vi sia differenza di dottrina tra il Teeteto ed il Sofista. È diverso in somma il punto di vista di Platone, non già che la dottrina si contraddica, dice l'Hayduck. Questa opinione è anche accettabile, sebbene inclina presso a poco a quella dell'Ueberweg; difatti egli osserva che le parole, amici delle idee, anzi che accennare ad un conflitto tra i principj platonici dinotano piuttosto una differenza tra una precedente forma delle idee ed i principj che si osservano nel Sofista. Di modo che, se vi è differenza, questa è nata dalla distanza del tempo tra i primi dialoghi di Platone

(1) Vedi HAYDUCK, pag. 21 e 22.

e gli ultimi. Tanto l'opinione dell'Ueberweg quanto quella dell'Hayduck sono probabili, perchè non ci è argomento certo che renda evidenti le loro osservazioni. Questo però è fuori di ogni dubbio, che gli amici delle idee sono quelli che non si accordano colla dottrina di Platone che ammette il moto anche nelle idee: e coloro che negano la mobilità delle idee sono o i megaresi ovvero coloro che esagerarono le stesse dottrine di Platone, ovvero ritennero quelle primitive con cui Platone stesso non è d'accordo. Alle altre osservazioni di Schaarscmidt rispondiamo: che la parola γένεσις si riferisce piuttosto a Platone che ammette la mobilità delle idee: quindi essa non si può combinare naturalmente colle parole εἰδῶν φίλοι: che se Aristotele non fece menzione della mobilità delle idee, ciò non ci deve recar meraviglia, perchè egli non era obbligato a seguire passo per passo tutto lo svolgimento della sua dottrina.

Internandosi viepiù nel contenuto del Sofista osserva il dotto critico tedesco che in questo dialogo non si parla dell'idea del bene che nel Filebo è detta principio del bello, della matematica e della conoscenza: al contrario ivi dall'essere astratto si arriva ad un grossolano materialismo. Le categorie del moto e della quiete sono già nella fisica di Aristotele, e le idee d'identità e di diversità non sono nate, se non da una logica formale. Perciò il Sofista non ha nissun senso, onde possa accordarsi con Platone. Dall'esame

che abbiamo fatto del Sofista si è visto che l'argomento è questo: che dopo il ritratto del Sofista il quale si nasconde nel non essere, si cerca mostrare che l'essere ed il non essere si accompagnano insieme: quindi nè il materialismo che nega l'essere, nè l'eleatismo che nega il non essere sono veri: vero è dunque l'essere che è uno e moltiplice. Che meraviglia poi se in questo dialogo non si parli dell'idea del bene? era forse per Platone un argomento obbligatorio in tutti i dialoghi? Nè l'essere di che si discorre è talmente astratto che non abbia nissuna relazione colle altre categorie: quell'essere che è il fondamento di ogni categoria non è un essere meramente formale. Il το ὄν si accorda in questo dialogo col κοινωνία τῶν γενῶν. Che le categorie poi del Sofista sono affatto nuove in Platone, basti notare che quelle della quiete e del moto si trovano nei passi degli altri dialoghi, che quelle della identità e differenza sono nel Teeteto ove sono citati proprio gli stessi concetti.

Finalmente Schaarscmidt ritrova difficoltà nell'accettare le parole ἰδέα του ὄντος come platoniche, perchè non si trovano nei suoi scritti. Ma troviamo per esempio nella Repubblica (VI, 19) l'idea del buono, della scienza, della sostanza; per lo che è facile argomentare che Platone doveva pure accettare l'idea dell'essere. Del resto se si volesse ogni parola del Sofista ritrovare nei dialoghi di Platone, saremmo pur troppo ridicoli e pedanti. E basti finora sull'autenticità del Sofista: veniamo al Parmenide.

Molto più gravi sono le difficoltà che si presentano intorno a questo dialogo. La questione più difficile è questa: è autentico il Parmenide, quando neppure una sola volta si trova citato da Aristotele? è autentico il Parmenide, se in esso si trovano obbiezioni che contrastano ai principj platonici, specialmente alla dottrina delle idee? Se per poco noi esaminiamo che cosa abbiano detto gli eruditi intorno a questo dialogo, vediamo che tutti i possibili trovati per poterlo spiegare si sono quasi esauriti. Si è detto che Aristotele non ha citato mai il Parmenide, perchè avea commesso un plagio, servendosi contro Platone delle obbiezioni da lui stesso escogitate contro la sua dottrina. È chiaro che noi parliamo di quelli che vollero sostenere ad ogni costo l'autenticità del dialogo. Questa prima opinione ha origine da quelli che furono partigiani delle dottrine platoniche ed oppositori dell'aristotelismo. Altri osservarono che per ammettere l'autenticità del Parmenide bisogna supporre che la metafisica di Aristotele sia anteriore alla pubblicazione del dialogo: così si potrebbe spiegare come esso non sia stato mai citato. A costoro si potrebbe rispondere: e perchè allora Platone non ha citato Aristotele? Questa opinione è difficile a reggersi, perchè contraddice tutta l'autorità dei primi commentatori di Aristotele; e' potrebbe a suo aiuto trovare un argomento nell'antichità. Il Deuschle in una sua memoria pubblicata nel 1861, dice che siccome Aristotele nella confutazione della dottrina platonica si servì delle obbiezioni di Pla-

tone in un modo breve e ristretto, così si può dedurre che allora poco prima era stato pubblicato il Parmenide, in cui esse erano più ampiamente svolte. Opinione è questa, la quale per quanto verosimile appaia a prima vista, pure ha poco riscontro nell'antichità. L' Hermann osservò che questo dialogo non è stato citato da Aristotele, perchè contiene una trasformazione della filosofia platonica, e se pure qualche volta ei ne fa cenno, non lo tocca affatto interamente. Per esempio egli dice: noi abbiamo che nel XIII della Metafisica egli approva solamente l'opposizione di Platone contro la dottrina delle idee solitarie. Di modo che Aristotele pare che abbia conosciuto questo dialogo vicino al suo compimento: e per ciò non cita se non quelle cose che conosceva come già finite e perfette (1). Questa opinione è molto più accettabile tra le altre, ma bisogna che sia confortata da prove dirette che comprovano l'autenticità del dialogo. Tutte le opinioni intanto escogitate non cessano di esser dubbie: e la moderna critica avendo voluto esaminare un poco più minutamente le cose, ha trovato argomenti in contrario. Noi vogliamo restringere le nostre osservazioni piuttosto sulle ultime cose che si sono scritte su questo dialogo. Il più grande oppositore dell'autenticità del Parmenide è stato Ueberweg. Egli ha notato che non era naturale ad un autore di una dottrina da lui

(1) Vedi nota 131 e 528 del cap. X del periodo secondo degli scritti di Platone.

altre volte professata farsi una obbiezione, la quale facesse cadere dalle fondamenta ciò che prima era stato ammesso. Sull'argomento del terzo uomo osserva che è falso che Aristotele abbia pensato nel fare questa obbiezione alla medesima precedente del Parmenide (132 *a-b*). Quindi essa non costituisce un plagio per Aristotele, perchè il passo non ha alcuna relazione colla dottrina del terzo uomo di Platone (1). Un'altra obbiezione presenta Ueberweg: nel primo libro della Metafisica si dice così: i pittagorici e Platone hanno tralasciato di esaminare quale sia questa partecipazione e questa imitazione delle idee (2). Ora egli osserva: non è questo appunto l'argomento del Parmenide, cioè spiegare la partecipazione? - Il Susemihl ha fatto notare ad Ueberweg che il terzo uomo di Aristotele non ha niente che fare con quello di Platone, che è un argomento proprio di Aristotele arrecato contro il suo maestro, perchè si trova negli elenchi dei sofismi. Insomma il senso del terzo uomo di Aristotele è diverso

(1) « Aristoteles hat jenen entsprechenden Einwurf im Parmenides 132 nicht gekannt; er würde sich sonst, da er dieses nicht audeutet, eines Plagiats sculdig gemacht, geistige Armuth in der Kritik bewiesen und nicht destoweniger bei Platonikern nichts ausgerichtet haben. Platon aber ist auf jenen Einwurf nicht gekommen; es ist fur den Urheber einer Theorie unnatürlich, auf solche « grundstürzende » Einwände zu gerathen ».

(2) Τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν. *Met.* lib. I, cap. VI.

da quello di Platone. Non sono mancate sagge osservazioni di Alberti contro Ueberweg; ma prima di addurle, vogliamo orizzontarci un po' meglio nella questione per dimostrare l'autenticità del Parmenide.

Se noi avessimo un criterio esterno per arrivare al nostro scopo, la cosa sarebbe agevole. Ma possiamò dal solo stile, con cui è scritto il Parmenide, provare la sua autenticità? Sappiamo da Aristotele che i dialoghi di Platone erano pieni di semplicità, di finezza artistica, di originalità, di spiritosa investigazione (1): che egli non ardiva coniare vocaboli nuovi, che al più questo si osservava ne' suoi discorsi orali, che i suoi scritti erano puramente attici (2). Ma tutto ciò non può darci criterio sufficiente, per giudicare l'autenticità assoluta del Parmenide. Poichè può esservi sempre il dubbio che nella raccolta delle opere che possediamo, vi sia qualche cosa che non è di Platone e che sia degli antichi accademici, od anche peripatetici. Egli è poi certo che Platone non è stato il primo a scrivere dialoghi, e che già Trasillo reputò qualche cosa delle opere sue non essere veramente a lui appartenente; e nella raccolta fatta dallo stesso Trasillo e da Aristofane di Bizanzio si osserva un manifesto desiderio di volerle tutte destinare ad uno scopo oratorio e pratico. Quindi questa testimonianza non è tanto autorevole: e

(1) Arist. nella *Politica*, lib. II, cap. 3.
(2) Vedi *Ateneo* III, 55 e Diog., lib. VI, 53.

sappiamo che Diogene Laerzio ed Ateneo dubitarono della lettera di Platone e dell' Epinomi (1). Ecco il perchè bisogna affidarsi più di tutti ad Aristotele, di cui il più piccclo cenno vale sempre più di qualsivoglia autorità posteriore. Ora come si può provare l'autenticità del Parmenide per mezzo di Aristotele?

Egli è certo che qualunque sia la interpretazione che si voglia dare per ispiegare, perchè Aristotele non abbia citato il Parmenide, riesce sempre dubbiosa. Dire poi che lo Stagirita abbia commesso un plagio, è una cosa pur troppo indegna. Egli avrebbe potuto servirsi delle altre obbiezioni che si trovano in Platone, e non l'ha fatto: ciò prova che egli non ha taciuto il nome di Platone a bella posta, per dirsi l'autore di quelle obbi ezioni. Se poi Aristotele non avesse fatto alla dottrina platonica obbiezioni tutte proprie, forse l'opinione potrebbe reggersi: ma quando si osserva che egli fa obbiezioni che nascono dalla sua dottrina, bisogna dire o che colla sua mente n'abbia inventate alcune che Platone stesso produsse, ovvero che siasi servito delle stesse che il suo maestro avea arrecate, solo perchè erano concordi ai suoi principii. E ciò non costituisce plagio. Esaminiamo invero le obbiezioni di Aristotele: esse si trovano nel primo e nel decimoterzo libro della metafi-

(1) Vedi Hermann nelle sue pregiatissime note al terzo libro della *Storia e sistema della filosofia platonica.*

sica: sono presso a poco identiche, salvo qualchè piccolissima variazione. Egli dice così: « Socra-
« te non poneva gli universali separati, nè le
« definizioni: altri poi li separarono e dissero
« le idee degli esseri. Ed essi dovettero dire
« essere le idee di tutte le cose che si dicono
« universalmente: ed accadeva a costoro come
« a colui che non sapendo numerare poche cose
« vuole numerarne di più. Imperocchè le idee
« sono maggiori delle cose, delle quali volendo
« cercare le cagioni, essi da quelle passarono
« a queste. In questo modo ogni cosa è omo-
« nima, perchè essi pongono l'idea della so-
« stanza e di tutte le altre cose, la cui mol-
« tiplicità è abbracciata dall'unità, e ciò sia
« delle cose sensibili, sia delle eterne. Del re-
« sto non si dimostra affatto che vi sono le idee.
« Vi sono poi idee di cui non è necessario for-
« marsi il sillogismo, vi sono idee anche di al-
« cune cose che essi non credono. Vi sono idee
« di tutte le cose di cui esistono le scienze, e
« ciò secondo ragione: se l'uno poi è nel molte-
« plice, vi sono le idee delle negazioni, e siccome
« possiamo avere concetto delle cose corrotte, così
« vi saranno anco di esse le idee. Inoltre si am-
« mettono anche le idee relative (a parlare stret-
« tamente) di cui non diciamo esservi genere.
« Altri dicono il terzo uomo ». Basti per ora fin qui. Da questo tratto si vede che Aristotele volle riferire la dottrina delle idee platoniche specialmente al Parmenide. Ed in prima, dicia-

mo noi: forse tutte queste obbiezioni sono nel Parmenide? se alcune vi sono, quì Aristotele dice che per l'estensione delle idee a tutte le cose, ogni cosa è omonima, perchè la moltiplicità di tutte le cose è contenuta nella unità: quì Aristotele dice che coll'ammettere le idee di tutte le cose, niente si può distinguere, e tuttociò non si rinviene nel Parmenide. Ma vi è l'argomento del terzo uomo: si dice. Si è detto: il terzo uomo di Aristotele è un plagio bello e buono: altri poi hanno osservato che questa obbiezione non è affatto in Platone, oppure se vi è, ha un senso diverso da quello di Aristotele. Noi diciamo che il terzo uomo ci è in Platone, che ha l'istesso senso di Aristotele, e pur tutta volta ciò non costituisce un plagio per Aristotele, ed in ciò troviamo già il primo argomento per dimostrare l'autenticità del Parmenide. Come si può dire coll' Ueberweg che il terzo uomo non sia nel Parmenide, quando vi si legge così: « Se la cosa è simu-
« lacro della specie, può la specie non esserle
« simile, per quanto esso le si è assomigliato?
« No. E ci è modo, per lo quale il simile non sia
« simile al simile? No. E il simile con il simile
« non dee comunicare con una stessa specie? Cer-
« tamente. E ciò, con cui essi simili comunicando
« son simili, non è questa specie medesima? Ap-
« punto. Ondechè non è possibile cosa simile alla
« specie, nè la specie alla cosa; altrimenti, di
« sopra alla specie sarebbe sempre un'altra spe-
« cie; e se ella fosse simile ad alcuna cosa, ne

« sarebbe nuovamente un'altra: e così via via « se la specie fosse simile alla cosa partecipante « di lei » (1). La obbiezione di Platone sulla somiglianza delle cose agli esemplari che sono le idee, si trova riprodotta diversamente dal suo discepolo: ma più nella forma che nella sostanza. Aristotele dice nella Metafisica « che è una metafora ed una vana poesia le idee essere esemplari, perchè allora vi sarebbero esemplari non solo delle cose, ma anche delle specie e del genere ». Quì si osserva una corrispondenza tra le idee, come esemplari, di Platone, e quelle stesse che Aristotele confuta. Ma dove si trova l'allusione al terzo uomo? Un poco più prima del passo riferito dice così: « se « l'istesso è la specie e la cosa partecipata, vi « sarà qualche cosa di comune ». Ora il Bonitz ed il Zeller hanno riconosciuto che queste parole si riferiscono al terzo uomo, e noi diciamo che è proprio la medesima obbiezione prodotta da Platone. È evidente che questa obbiezione scende

(1) Ecco di Alessandro d'Afrodisea il commento: εἰ γαρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται καὶ κατ' ἰδίαν ὑφεστὼς, κατηγορεῖται δὲ κατά τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ἰδέας ὁ ἄνθρωπος, ἔσται τρίτος τις ἄνθρωπος παρά τε τοὺς καθ' ἕκαστα καὶ τὴν ἰδέαν· οὕτως δὲ καὶ τέταρτος ὁ κατά τε τούτου καὶ τῆς ἰδέας καὶ τῶν καθ' ἕκαστα κατηγορούμενος, ὁμοίως δὲ καὶ πέμπτος καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον.

naturale tanto dai principii di Platone quanto da quelli di Aristotele. Ecco perchè è insussistente l'opinione di Ueberweg che negò la esistenza del terzo uomo: e quella del Susemihl che trova un senso diverso in Aristotele, neppure pare ragionevole. Lo Stein nel II vol. della storia del Platonismo, osserva che questa obbiezione era naturale dal punto di vista di Aristotele, ma essa poco riguarda Platone, perchè ivi dimostra costui uno spirito libero nel modo come fa procedere l'avversario contro di lui senza alcun livore. Mentre, insomma, questa obbiezione per Aristotele è irrefragabile, per Platone è poco rilevante. Questa opinione è pure dubbia, anzi pare che ammetta differenza tra l'una e l'altra obbiezione, mentre esse sono identiche nel valore e diverse nel modo come sono esposte. Forse si potrebbe dire che questa obbiezione sia stata perfezionata dopo Platone e siasi formolata nella spiritosa invenzione del terzo uomo: e che perciò Aristotele non citi neppure l'autore di essa, perchè era come un comune adagio nelle scuole. Ma tutto ciò è sempre dubbio: il fatto è che le obbiezioni di Platone in parte sono in Aristotele: dunque ciò potrebbe essere un argomento per l'autenticità del Parmenide. Ma che cosa risponderemo a coloro che vorrebbero il Parmenide posteriore alla Metafisica, appunto perchè le obbiezioni contro le dottrine di Platone era più probabile che le avesse fatte un aristotelico, anzichè Platone stesso? Diremo che questo vale sconvolgere la cronolo-

gia, che questa è una opinione che non si regge sopra nissun dato intrinseco al dialogo in questione, che molti critici hanno riconosciuto appartenere questo dialogo o al secondo o al terzo periodo degli scritti platonici (1). Ma ciò che soprattutto dichiara insussistente questa opinione si è, che essa nasce dal credere impossibile che Platone avesse potuto riformare le sue dottrine giovanili. Noi sappiamo che le leggi sono state le ultime cose scritte da Platone poco prima della sua morte, e che la sua vita fu longeva; perchè non si può ritenere che egli abbia nell'età matura riconosciute molte difficoltà contro le dottrine della somiglianza e della partecipazione delle idee, e che invece abbia ammesso la dottrina della relazione delle idee tra loro? La stessa dottrina dei numeri forse non è una trasformazione, che ebbe per le mani dello stesso Platone la teorica delle idee? Ma la diversità della dottrina platonica si osserva in altri passi di Aristotele, che si riferiscono a questo dialogo. Vi è quello che riguarda la questione, se si diano idee di tutte le cose, anche delle più ignobili e vili (2). Platone

(1) Vedi HERMANN a pag. 671 nota 533, ed ALBERTI pag. 115.

(2) ἅ καὶ γελοῖα δόξειεν ἄν εἶναι, οἷον θρὶξ καὶ πηλος καὶ ρυπος καὶ ἄλλο τι ἀτιμότατόν τε καὶ φαυλότατον. Ed ARIST. dice: διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, οτι εἴδη ἐστίν ὁπὸσα φύσει, εἴπερ ἐστὶν εἴδη ἄλλα τουτων, οἷον πῦρ σὰρξ. *Met.*, XI.

non esclude le cose semplici, εὐτελῆ. Ora noi troviamo una perfetta corrispondenza di questa dottrina con quella che ci riproduce Aristotele, il quale nel XI della Metafisica citando Platone dice, che egli ben disse esservi idee delle cose tutte che sono in natura, come il fuoco (che è cosa semplice, εὐτελῆ), il capo, la carne. Platone nomina il loto, i capelli. Ora domando io: questa dottrina è di Platone sì, o no? Aristotele lo nomina, dunque è di Platone: ma io soggiungo che questa stessa è contraria a Platone, perchè nel XIII della Metafisica si parla di Platone che ammise le idee separate dagli esseri. Se Platone dunque si è contraddetto, perchè Aristotele dice che una volta ammise le idee nella natura ed un'altra volta che le separò; perchè non dobbiamo accettare questa contraddizione o meglio trasformazione della sua dottrina? Che meraviglia dunque che Platone stesso nel Parmenide confuta la dottrina della partecipazione, della somiglianza da lui altra volta ammessa? E si osservi: che la dottrina delle idee per ogni cosa la quale si trova contraddetta da Aristotele, avea connessione somma colla negazione della partecipazione delle idee o della somiglianza; poichè non era necessario ammettere questa ultima, e quindi era ragione di confutarla, quando ogni cosa avea la sua idea.

Ma perchè Platone pose nel Parmenide la dottrina delle idee di tutte le cose? perchè ammise in luogo della partecipazione e della somiglianza quella della relazione tra le idee: epperò egli

prova che vi è relazione tra l'uno ed il moltiplice. Nel primo e nel decimoterzo libro della Metafisica si parla di quelli che ammettono le idee relative (1). Questa dottrina si riferisce propriamente a Platone e più propriamente al Parmenide; perchè è vero che nel Fedone e nella politica si parla dell'uguale, del grande, del doppio: ma non è deciso se si debbano ammettere queste idee relative, perchè nel Fedone stesso si pone in dubbio, se sieno idee alcuni concetti relativi. Invece solo nel Parmenide noi troviamo la relazione tra le idee e le cose, perchè le cose sono idee ancora. Arrogi: che Aristotele nel citare questa dottrina che ei non approva, soggiugne la parola, ἀκριβέστατοι, od ἀκριβέστεροι; il che manifesta che ha esattissima conoscenza della dottrina che cita. Se dunque Aristotele è dell'avviso contrario sulle idee relative, se dice di avere esattissima conoscenza della dottrina che cita, se in nissun dialogo quanto nel Parmenide si parla delle idee relative del simile e del dissimile, dell'uguale e del disuguale, e tutte queste idee relative servono a dimostrare la massima relazione tra l'uno ed il moltiplice; chi potrà dubitare dell'autenticità di questo dialogo? La vera partecipazione è la relazione tra le idee che Platone stabilisce nel Parmenide: perciò la obbie-

(1) ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσι ἰδέας, ὧν ὄυ φαμεν εἶναι καθ' αὑτὸ γένος.

zione dell'Uberweg, il quale osserva che Aristotele nel primo della metafisica dice che Platone non ha trattato quell'argomento in che versa il dialogo, è insussistente. Non vi è dubbio che sia vero ciò che dice di Platone Aristotele; perchè nel fatto questa somiglianza, questa partecipazione è sempre una presupposizione. Infatti, dove mai si esamina, come l'idea sia nella cosa? Perciò dice bene Aristotele che è una vana poesia ammettere le idèe come esemplari: perchè come si spiega questa partecipazione? Ma vero è ancora, che non è più continuata nel Parmenide la dottrina della partecipazione o della somiglianza, che è poetica; ma è invece introdotta quest' altra che è dialettica per eccellenza, cioè la dottrina della relazione tra le idee. E la dottrina della relazione concorda con quella delle idee per ogni cosa; perchè qual relazione poteva sussistere, quando le idee, come esemplari, fossero state interamente divise dalla natura? Nè senza ragione dice Parmenide a Socrate in quel dialogo che la dottrina dell' idea per ogni cosa gli parrà un po' difficile, appunto perchè egli è ancora giovine e la filosofia non lo ha ancora compreso (1); volendo con ciò dire Platone, che egli inoltrato nella scienza dopo molti studii, credette cosa veramente degna della filosofia stabilire la massima

(1) Νέος γὰρ εἶ ἔτι, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν.

relazione tra l'uno ed il moltiplice e che tanto l'uno quanto l'altro termine sieno ideali.

Il Trendelenburg apporta un altro passo della fisica dove si dice così: alcuni ammisero l'essere e il non essere; e l'essere significa l'uno, ed anche il non essere dissero esistere (1). Nel citato passo Aristotele parla di quelli che ammisero l'essere ed il non essere e quindi se ammisero l'uno come essere, ammisero anche il non essere; e dice: non solo non è vero che l'essere sia uno, ma è vero che il non essere sia, non assolutamente, ma in quanto non è questo o quello. Simplicio riferisce questo passo al Sofista, il Trendelenburg al Parmenide. Il più certo mi pare che questo passo non s' intenda senza tenere dinanzi questi due dialoghi, dove si dice contro Parmenide che il non essere sia, e che il non uno sia. In questo passo dice Aristotele che il non essere esiste, epperò l'essere non è uno solamente, ma anche moltiplice. Ora dove abbiamo trovata questa verità, se non nel Parmenide dove si è detto che esiste il non uno, e nel Sofista dove si è mostrato che il non essere è? E veramente la relazione tra questi due dialoghi si mostra evidentissima: uno è lo scopo di entrambi, provare che esiste quel non essere, quel moltiplice che la scuola eleatica negò; per-

(1) ἔνιοι δὲ ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα εν, εἰ τὸ ὄν ἕν σημαίνει οτι ἔστι (καὶ) τὸ μὴ ὄν. *Fis.*, lib I, cap. III.

ciocchè Platone fa menzione nel Sofista dei megaresi che sono gli amici delle idee i quali ammisero il solo essere, e nel Parmenide dirige la sua critica contro quelli che ammisero le idee senza alcuna relazione alle cose. Mentre poi questi due dialoghi sono contro gli eleatici ed i megaresi, non cessano di essere anche contro i gionici, i quali negarono le idee dell'essere e dell'uno. E tutto ciò si prova facendo vedere la massima relazione tra le idee opposte, dell'essere e del non essere, dell'uno e del moltiplice.

Finalmente a confermare le nostre osservazioni giova qui notare quello che dice Stein in rispetto all'autenticità non solo del Parmenide e del Sofista, ma anche del Filebo e del Politico. Egli dice: è fuori dubbio che questi dialoghi non sono espressamente nominati. Ciò che si trova in Aristotele come aggiunto, si spiega benissimo per la comunicazione orale tra questi due filosofi. Platone o dovette dire lo stesso di quello che ci dice il suo discepolo, o qualche cosa di simile alle sue dottrine. Sussiste poi tale un accordo tra questi dialoghi, che non si trova nessun principio fondamentale che non sia stato toccato da Aristotele, nè Aristotele tocca qualche argomento che non si trovi espressamente negli scritti di Platone. Forse noi troviamo in Aristotele qualche cosa di più preciso e di più compiuto dello stesso Platone: e di ciò bisogna pur ringraziare Aristotele. Bisogna poi, soggiugne, rinunciare ad una esatta precisione, se

si voglia tener mente a ciò che Aristotele dice come cosa puramente platonica ed a ciò che egli stesso sviluppa, a ciò che lesse negli scritti platonici ed a ciò che egli ascoltò dal suo maestro, a ciò che Platone insegnava ed a ciò che aggiunsero i suoi scolari. Così crede Stein potere spiegare tutti quei dubbj che il Trendelenburg apporta sopra varj dialoghi di Platone, quando dice per esempio: « *Plura eaque* « *magna quae ab Aristotele Platonis commemorantur, neque tamen in dialogis inveniuntur* »; ovvero: « *tacent dialogi, de his* « *omnibus dialogi silent; in dialogis non inveniemus* », etc. (1).

Capitolo XIII.

Introduzione alle categorie di Aristotele.

La dottrina platonica che noi abbiamo esposta intorno alle categorie parrà ad alcuni nuova, perchè essa è stata presentata nel modo scientifico e non popolare. La dialettica platonica, che

(1) Vedi pag. 45 e 107: « Platon's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen: Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus: untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie von d. Heinrich von Stein ». *Zweiter Theil*.

è la dottrina più sublime che si trova nei dialoghi, da molti è stata trasandata, ovvero in poca o nissuna considerazione avuta: il perchè alcuni hanno creduto che il Parmenide ed il Sofista, dove si mostra la più alta cima della sapienza ellenica, non fossero autentici: ed altri hanno stimato che ivi Platone non esponesse dottrina alcuna, ma desse solamente un saggio di oziosa disputa. Invece lo Stalbaum dice che il Parmenide, il Teeteto ed il Sofista sono i dialoghi più scientifici fra tutti, e che perciò Aristotele ritenne la verità della dottrina platonica tutta contenersi in essi (1). In simil maniera la stessa novità a noi si presenta nella esposizione delle categorie di Aristotele. La dottrina di Aristotele intorno alle categorie deve essere, come la platonica, sollevata al vero suo grado scientifico. Imperocchè la logica di Aristotele non ha un mero valore formale, como generalmente si crede, od almeno, se essa si addimostra in parte formale, non è scompagnata affatto dalla metafisica, dove veramente ritrova il suo appoggio. Appare fuor di ogni dubbio che essa è teoretica non pratica, che è scienza non arte, che

(1) « Plerosque eius dialogos existimamus magis ad vulgarem hominum captum accomodatos, quam ad doctrinae idearum caussas et rationes subtiliter explorandas comparatos esse. Nam praeter Theaetetum, Sophistam ac Parmenidem nullus fere liber eius extat, in quo de principiis scientiae et idearum accuratius disquiratur ». STALB. *Prolog. in Parmenid.*, lib. I, sect. IV.

ha un valore reale ancora, e non il solo formale. Che se ciò si può asserire di tutta la logica generalmente, mi pare certissimo riguardo alle categorie. Le categorie di Aristotele non possono avere un valore semplicemente formale, perchè esse sono nelle opere aristoteliche quello che sono le idee nella dialettica platonica. Non è possibile affatto che quelle categorie le quali s'incontrano in tutte le opere di Aristotele, e massimamente nella Metafisica, debbano essere confinate nella sola logica, ed avere un significato o solamente grammaticale, ovvero formale. Certamente io non vo' disprezzare il grande lavoro del Trendelenburg intorno alle categorie di Aristotele, dove dimostra che queste sono l'espressione de' nomi, de' verbi e degli avverbii. L'istesso Prantl non potette negare, dopo questo profondo lavoro del Trendelenburg, un valore anche nominale alle categorie di Aristotele. Ma se da una parte riconobbe il significato delle categorie riguardo alle parole, egli dava la preferenza al valore reale di esse, deducendolo dalla metafisica e non dalla sola proposizione, come volle il. Trendelenburg. Perchè noi potessimo dunque procedere con ordine nella trattazione delle categorie di Aristotele, fa d'uopo in prima esporre lo scritto delle categorie, come si trova nella logica, paragonandolo con varii brani delle altre opere e massime della metafisica. Imperciocchè se crediamo col Prantl che lo scritto delle categorie sia pseudo-aristotelico, non dubitiamo

però che esso sia stato composto sulle opere stesse di Aristotele. Dalla esposizione di questo scritto, dal quale non potrà al più risultare che la dottrina grammaticale delle categorie, dopo avere dimostrato che esso non appartiene ad Aristotele, noi passiamo ad esaminare quale sia il valore reale di esse nella Metafisica. La dottrina delle categorie aristoteliche si trova in sul principio della Logica e nella Metafisica: in tutte le altre opere poi è sempre rammentata. Egli è vero che noi non dobbiamo andar raccogliendo di quà e di là nelle opere dello Stagirita brani, per tessere una dottrina delle categorie, come abbiamo fatto per lo innanzi: essa si trova bella e pronta in Aristotele, il quale ha inteso essere categorie quelle che ha nominate come tali. Invece sino ad ora noi abbiamo dovuto dire (certamente non senza ragione) categorie quelle, che nè Platone nè Socrate nè gli altri filosofi precedenti nominarono in tal modo. Imperocchè Aristotele per il primo nominò categorie i sommi predicati delle cose. Il perchè pare che la nostra storia entri in un campo molto più sicuro, esponendo quelle categorie, che furono designate come tali dai filosofi. Pare che a noi non resti a fare, che la semplice esposizione delle categorie aristoteliche, come si giace nella Logica, od al più confrontarla con quelle della Metafisica. Però per quanto facile è l'esposizione storica delle categorie, altrettanto difficile è il rilevarne un giudizio critico intorno alle medesime. Onde Desippo discepolo di Giam-

blico osservò nel suo commento alle categorie che non vi è nissuna dottrina aristotelica, la quale offre maggiori difficoltà, quanto quella delle categorie non solo rispetto alla dottrina di Platone e degli Stoici, ma soprattutto rispetto alla stessa dottrina peripatetica (1). Queste difficoltà si leggono tutte in Simplicio e specialmente in Francesco Patrizzi (2).

Lo scritto intorno alle categorie incomincia con una distinzione intorno agli omonimi, ai sinonimi ed ai paronimi, la quale non si trova ripetuta se non nella Topica dove ha non poca importanza. Queste osservazioni intorno ai diversi nomi sono preliminari alle categorie: e non pare che la loro ragione sia, perchè spesso avviene d'incontrarsi in queste parole nel corso del libro, come opinò il Barthelemy Saint-Hilaire nella sua opera, *de la logique d'Aristote*. L'origine delle categorie nasce dalla considerazione della proposizione, e dagli elementi che vi si contengono. Le cose che si dicono (così si legge nello scritto delle categorie) o sono composte ovvero semplici: le composte sono queste, p. es. l'uomo corre, l'uomo vince: sono semplici, l'uomo, il bove, corre, vince (3). Questa dottrina non è nuova: abbiamo già visto che Speusippo portò

(1) Schol., *Coll.*, fol. 39, B. 34.

(2) *Discussiones peripateticae* 1581, S. 588 ff.

(3) τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς· τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν, οἷον ἄνθρωπος τρεχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ

l'attenzione sulla distinzione de' diversi nomi. L'esame intorno al significato delle parole addivenne necessario per evitare la sofistica, che sotto le stesse parole nascondendo diversi significati, ne traeva false conclusioni. I megaresi e gli eritrei volendo abbattere la sofistica negarono la congiunzione delle parole: dottrina che nasceva dalla loro metafisica, la quale ammise la moltiplicità delle idee senza alcuna relazione tra loro. Epperò l'istessa parola, συμλοχήν, che si trova in questo scritto, non è affatto nuova. Plutarco l'adopera parlando della dottrina di Stilpone, il quale non ammise alcuna connessione tra le parole. Presso Platone si trova in due dialoghi adoperata cioè nel Teeteto e nel Sofista, e sempre nel significato dell'unione del nome col verbo (1). Per conoscere i predicati comuni delle cose, si esamina in questo scritto la proposizione semplice ne'suoi elementi. Un tal metodo, osserva il Trendelenburg, è secondo Aristotele: poichè nella Metafisica si presenta prima il tutto e poi si viene all'esame delle sue parti. Che anzi, soggiugne, tanto è vero che la proposizione intera è il tutto dal quale si deducono le categorie, che nella scomposizione della proposizione il verbo si trova sempre in terza persona, volendosi dinotare che esso si riferisce immediatamente al nome. Così nelle quattro ultime categorie si ado-

δ' ἄνευ συμπλοχῆς οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρεχει, νικᾷ. Cap. 2, cat.

(1) TREND., *Aris. Kategorienlehre*, 12.

pera la terza persona del verbo: negli esempli del sito si trova ἀνάκειται, κάθηται; dell'avere ὑποδέδεται, ὥπλισται; del fare τέμνει, καίει; del patire τέμνεται, καίεται (1). Però se l'origine delle categorie in questo scritto si addimostra essere la proposizione, dobbiamo noi quì osservare una cosa che ha molta relazione alla essenza metafisica della categoria. Ivi, infatti, si trova una opposizione tra il soggetto ed il predicato, ovvero tra il nome ed il verbo. Il nome è determinato dalla sostanza, ed il verbo dall'accidente; ed il soggetto è detto altro, altro anche il predicato, ὅταν ἕτερόν καθ' ἑτέρου κατηγορεῖται. Dottrina è questa contraria ai megaresi, e figlia legittima di Platone. Noi dicemmo che i megaresi chiusero la via alla investigazione delle categorie, perchè, se distinsero le cose, non le posero in relazione tra loro. Se pure erano possibili le categorie, la loro dialettica era impossibile. Ma nello scritto delle categorie si segue certamente la dialettica platonica, ponendo in relazione il diverso col diverso. Ivi si dice che il diverso si predica del diverso, perchè il diverso non potrebbe essere predicato, se non come predicato diverso da un soggetto diverso ancora. Predicare una cosa vale dire ciocchè essa è e ciocchè essa non è nello stesso tempo: perchè il dire ciocchè essa è vale riferirla appunto a quella cosa che essa non è. Il giudizio dunque o la pro-

(1) Pag. 13. Trend., ibid.

posizione è l'unione de'contrari anche secondo lo scritto logico delle categorie, perchè gli elementi di essa sono contrari. E le categorie se nascono dalla proposizione, non possono perdere la natura che hanno in quella medesima. Se le categorie non fossero contrarie, non sarebbero distinte, e quindi non sarebbero determinate. Ecco perchè le categorie di questo scritto sebbene sieno grammaticali, pure non hanno una natura diversa da quelle di Platone e dei filosofi precedenti. E mi meraviglio, come sia stata tralasciata dal Trendelenburg nella sua profonda analisi su questo scritto tale interessante osservazione: Egli avrebbe da ciò rilevata una teoria importante: cioè che l'essenza delle categorie non sta nell'esser logica, come pretende, ma nell'essere contraria, perchè la contrarietà non si perde nelle categorie, sieno logiche, sieno reali. E mi meraviglio tanto più, perchè, mentre si sforza dimostrare che l'origine delle categorie è dalla proposizione, sino ad ammettere che lo scritto *de interpretatione* debba precedere quello delle categorie, e che perciò o è probabile che quest'ultimo sià di altra mano, ovvero sia stato tardi scritto da Aristotele (1); non gli è oc-

(1) « So würde dem System nach die Schrift περὶ ἑρμηνείας vor den Kategorien stehen müssen; aber sie ist, wenn manche Rruckbeziehungen darin nicht von fremder Hand sint, wahrscheinlich spät geschrieben und deutet nicht auf die Kategorien hin». Pag. 9, ARIST., *Kategorienlehre*.

corsa poi questa osservazione che si trova appunto nello scritto intorno alla proposizione. Il nome, infatti, secondo Aristotele è ciocchè significa qualche cosa, ed il verbo è definito il segno di quelle cose che si dicono di altro (1). L'alterità dunque delle categorie salta certamente agli occhi di ognuno. Questa opposizione tra il soggetto ed il predicato è espressa con due diverse parole, ὑποκείμενον il subbietto, κατὰ συμβεβηκὸς l'accidente. Negli analitici posteriori troviamo un passo, nel quale si fa distinzione tra l' ὑποκειμενον ξύλον ed il κατὰ συμβεβηκὸς λευκὸν. Ivi si dimostra la natura diversa del soggetto, legno, dall'accidente, bianco, perchè il bianco si dice del legno e non è soggetto come il legno: il legno invece è soggetto e non si appoggia ad altro, come il bianco. Ed appresso si dice: che il legno è quello di che si predica qualche cosa, ed il bianco è quello che predica qualche cosa (2). In tal modo si fa notare l'opposizione tra il subbietto ed il predicato ed il loro riferimento, perchè il soggetto come predicabile si unisce al predicato che lo determina, ed il predicato, come tale, si unisce al soggetto per essere un predicato di qualche cosa.

(1) Ὄνομά ἐστι φωνὴ σημαντική.... Ῥῆμα δέ ἐστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον..... καὶ ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖόν ἐστι. Cap. 2 e 3 *De interpret.*

(2) *Analy. post*, 1, 22.

Finora noi non abbiamo che una semplice divisione generale delle categorie, cioè la sostanza e l'accidente, divisione che nasce dal composto che è la proposizione, l'uomo corre, l'uomo vince. Queste due categorie sono suddivise in dieci particolari, le quali tutte non sono che determinazioni dell'ὑποκείμενον e del κατὰ συμβεβηκός. Le cose semplici (segue lo scritto logico delle categorie) o significano la sostanza, o la quantità, o la qualità, o la relazione, od il dove, od il quando, od il sito, o l'avere, od il fare, od il patire. E si adducono gli esempli: della sostanza, l'uomo, il cavallo; della quantità, ciocchè è di due cubiti, di tre cubiti; della qualità, bianco, grammatico; della relazione, doppio, mezzo, maggiore; del luogo, nel foro, nel liceo; del tempo, domani, nell'anno passato; del sito giacere, sedere; dell'avere, essere armato, esser vestito; del fare, secare, bruciare; del patire, esser secato, esser bruciato. Tutte queste dieci categorie essendo per sè isolate non dinotano nè l'affermazione nè la negazione, le quali nascono dalla congiunzione delle stesse categorie. Imperocchè si soggiugne, l'affermazione e la negazione o sono vere o false: e nissuna delle categorie, le quali sono semplici, è vera o falsa: p. es. l'uomo, la bianchezza, corre, vince. Però se è vero che le categorie, in quanto sono slegate dal tutto organico, non sono che gli elementi della proposizione, e nulla esprimono nè di vero nè di falso; non può dubitarsi che l'afferma-

mazione e la negazione, ovvero la copula sia il principio generatore delle stesse categorie. Imperocchè nissuna determinazione delle categorie sarebbe possibile senza la copula. Infatti: negli stessi esempli delle varie categorie si osserva esser quelle accompagnate sempre dalla copula, o espressa, o sottintesa. Onde si dice: ἀνάκειται, κάθηται giace, siede: ὑποδέδεται, ὥπλισται è vestito, è armato: τέμνει, καίει, seca, brucia; τέμνεται, καίεται, è secato, è bruciato: ἄνθρωπός ἐστι λευκός, l'uomo è bianco, ἐστι δίπηχυς, è di due cubiti; ἐστιν εν αγορᾳ, è nel foro. In tal modo le categorie non possono considerarsi isolate, se non in quanto sono già nate dall'affermazione, che è il principio della loro determinazione.

Noi siamo arrivati finora alla enumerazione delle dieci categorie e non possiamo procedere alla trattazione particolare di esse, se non esaminiamo in prima quale sia l'ordine con cui sono state poste; e ciò a compimento de' nostri prolegomeni alle categorie aristoteliche. Qualunque libro di Aristotele noi apriamo, nel quale si parla delle categorie, è certo che la sostanza occupa sempre il primo luogo. Nella Metafisica poi comparisce anche la ragione, perchè la sostanza preceda le altre categorie. Ivi si dice: la sostanza è la prima categoria ed è quella per la quale le altre sussistono, perchè la quantità, la qualità, la passione, ecc. sono della sostanza. Si dice ancora, che la natura delle categorie è tale che non possono disgiungersi dalla sostanza: che

la sostanza è il loro presupposto, è il loro fondamento: che tutte le categorie, come la quantità, la qualità, il luogo, il tempo, il moto suppongono il subbietto: che alla sostanza si riferiscono tutte le altre categorie; infine della sostanza sola dicesi che essa è πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον δ' ὅ ἡ οὐσία πρότερον. Della sostanza è detto ancora nella Metafisica che essa è prima di tutto per ragione, per cognizione e per tempo. È prima per tempo perchè antecede tutti gli accidenti; è prima per ragione perchè l'accidente non si può comprendere senza la sostanza. In fatti, si legge altrove: se si può considerare la bianchezza prima dell'uomo bianco, se il musico si può pensare senza l'uomo, ciò è solo per astrazione; ma nel concreto, nè il bianco nè il musico possono pensarsi senza la cognizione precedente dell'uomo. È prima da ultimo per cognizione, perchè prima si conosce che cosa sia l'uomo, che cosa il fuoco, e poi le loro quantità e qualità.

Per quanto è costante la precedenza della sostanza alle altre categorie, altrettanto è incerto l'ordine delle altre. Troviamo un passo nel V della Metafisica ove si dice che la quantità non è sostanza, ma è sostanza quella alla quale la quantità è aggiunta come prima categoria. Il Trendelenburg avverte che in questo passo, siccome è detto ᾧ ὑπάρχει πρώτῳ, e non già ᾧ ὑπάρχει πρῶτον, perciò si determina il rapporto tra la sostanza e la quantità. Poichè si dice che

la quantità è la prima categoria, la quale è inerente alla sostanza. Dopo la quantità viene la qualità, perchè le qualità di che si discorre nelle categorie, non sono che proprietà fisiche o matematiche; p. es. la figura, il bianco, il nero suppongono la quantità. Il Trendelenburg osserva che solamente quando la sostanza è priva di materia ed equivale alla forma, come avviene nelle sostanze semplici e necessarie, la qualità precede la quantità. La relazione poi non essendo alcun che di materiale, è naturalmente dopo la quantità e dopo la qualità. Infatti: si dice nella Metafisica che la relazione è la menoma delle categorie ed è posteriore alla qualità ed alla quantità: è una certa passione della quantità. Egli è vero che nello scritto delle categorie viene la relazione prima della qualità; ma pure quest'ordine non ha fondamento in nissuna altra opera. Le altre sei categorie sono appena accennate nello scritto logico; frattanto nel primo abbozzo sono disposte così: prima il dove ed il quando, poi il sito e l'avere, e finalmente l'azione e la passione. Il Trendelenburg crede che prima debba essere il fare ed il patire, poi l'avere ed il sito, ed infine il dove ed il quando. Egli è condotto ad ammettere questa disposizione, perchè, se gli elementi della proposizione sono le categorie, è chiaro che deve avere preferenza il verbo all'avverbio. Conferma ciò con un passo degli analitici posteriori, dove il luogo ed il tempo succedono all'agire ed al

patire. Ma se è alquanto costante l'ordine che noi abbiamo esposto delle prime quattro categorie, incerto è quello di queste sei ultime. Nè noi possiamo dire gran che intorno a ciò, poichè non sono state trattate ampiamente queste sei categorie; quindi non si può comprendere quale sia l'importanza di una sull'altra.

Capitolo XIV.

Analisi delle dieci categorie.

La prima categoria è la sostanza; lo scrittore delle categorie così la definisce: la sostanza, la quale è soprattutto, primamente e massimamente, non si dice di alcun subbietto, nè è inerente ad alcun subbietto, come un uomo, un cavallo. Questa dottrina concorda con quella della Metafisica, dove si dice che la sostanza non si dice di alcun subbietto, ma tutte le altre cose si dicono di essa (1). Si osservi col Trendelenburg che nel definire la sostanza si trova un concetto negativo ed un altro positivo (2). Difatti

(1) ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. *Metaph.*, lib. VI, 3.

(2) Trendel., *Arist. Kategorienlehre*, pag. 53 e 54.

si dice: la sostanza è quella che non si dice di alcun subbietto, nè sussiste in alcun subbietto. E ciò concorda con quello che si dice appresso: che le altre cose si dicono della sostanza prima, ed in essa ineriscono. Questo concetto negativo suppone il positivo messo innanzi; cioè, che la sostanza è quella che si dice sopra tutte le cose, è prima, e de la massima tra le cose (ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη). Questo concetto positivo viene illustrato dall'esempio, il quale dinota il subbietto: un uomo, un cavallo. Dall'esempio che si adduce si vede chiaro che si parla dell'individuo: l'uomo ed il cavallo sono determinati dall'articolo, τὶς (1). Poi si soggiunge: dirsi sostanze seconde i generi e le specie, e gli esempj arrecati sono l'uomo, l'animale. Le sostanze seconde sono quelle in cui consistono le sostanze prime: un certo uomo si contiene nella specie dell'uomo; esse si possono dire ancora predicati della prima sostanza. Intanto differiscono i generi e le specie dagli accidenti in questo, che mentre l'accidente si dice del soggetto solamente nel nome e non nella definizione, i generi poi si dicono del soggetto e nel nome e nella definizione; così la definizione dell'uomo si dice di ogni uomo: invece, se si dice il corpo è bianco, è vero che la bianchezza si predica del corpo, però accidentalmente e non essenzialmente. Dai generi e dalle specie si fa

(1) οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος, ἢ ὁ τὶς ἵππος. CAT., cap. 5.

passaggio alle differenze specifiche, le quali come parti essenziali della sostanza, a differenza degli accidenti, si dicono del soggetto, ma non sono nel soggetto sussistenti. Così il bipede si dice dell'uomo come soggetto, ma non è nel soggetto. Come i generi e le specie, così anche le differenze specifiche si dicono del soggetto nel nome e nella definizione. Se noi portiamo attenzione su questo tratto intorno ai generi, alle specie ed alle differenze, troviamo ad osservare qualche cosa. In questo scritto si parla della prima e della seconda sostanza: e noi osserviamo col Prantl che l'espressione, δεύτεραι οὐσίαι, non si trova in nissun luogo delle opere di Aristotele; al più se si rinviene nella Metafisica πρώτη οὐσία, essa dinota la forma, ossia la sostanza ideale non già la materiale (1). Che anzi è da notare che il nome οὐσία non si trova in nissun luogo dato ai generi ed alle specie; onde in molti passi della Metafisica è detto che i comuni predicati non sono alcuna sostanza. Inoltre, molto più esatta è la distinzione che si trova negli analitici posteriori. Ivi si legge: « esistono per sè « quelle cose che si adoperano nello spiegare la « natura dell'essere: così nel triangolo il sog- « getto è la linea, ed in questa il soggetto è il « punto; perchè nella natura del triangolo e della « linea, la linea ed il punto sono l'essenza e « costituiscono la definizione. Si dicono ancora

(1) Vedi Prantl., S. IV, *Arist. Begriff.*, pag. 243.

« esistere per sè quelle cose che concorrono alla « definizione, come della linea è il dritto ed il « rotondo, del numero il pari ed il dispari. Le « cose che si dicono o nel primo ovvero nel se- « condo modo, si dicono esistere per sè: le altre « poi che non convengono nè nell'uno nè nell'altro « modo, si dicono accidenti » (1). In questo passo almeno si comprende che Aristotele distinse la sostanza, la qualità essenziale e la qualità accidentale. Ma nello scritto delle categorie non si conosce affatto la differenza tra la sostanza, il genere, la specie, la differenza e gli accidenti. Quanto si dice che le sostanze seconde non sono il soggetto, che non sono alcuna sostanza perchè non esprimono l'individuo, ciò è chiaro: anzi non pochi sono i tratti della Metafisica, dove si trova confermata una tal verità (2). Ma quale è mai la differenza tra le seconde sostanze e gli accidenti? nello scritto delle categorie si dice così: le seconde sostanze non significano qualche cosa, come il bianco, perchè questo dinota solamente la qualità; invece il genere e la specie dinotando la qualità nella sostanza, significano tale sostanza: e questo significato di qualità è più ampio nel genere che nella specie. Ora chi non vede che i generi e le

(1) An., *Pos.*, lib. I.

(2) Per esempio nel lib. VI, *Met.*, cap. 13: φανερὸν ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ· καὶ ὅτι οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε. Vedi anche negli *Elen. Soph.*, cap. 22.

specie non appartengono alla categoria della sostanza, ma a quella della qualità? (1). E qual ragione vi è poi di porre le differenze nella categoria della sostanza, se espressamente nella Metafisica si dice che appartengono esse alla categoria della qualità? Ecco il passo tradotto: « quale dicitur uno modo differentia substantiae, « ut puta quale animal homo quoniam bipes, equus « vero quadrupes, et circulus qualis quaedam « figura, quoniam absque angulis est tanquam « differentia quae secundum substantiam quali- « tas sit ». E nel quarto libro de' Topici si dice che il τί ἐστιν non dinota alcuna differenza, ma piuttosto la qualità, come il bipede, l'animale pedestre. Alla categoria dunque della sostanza non possono appartenere nè il genere nè la specie, le quali dinotano la qualità. Le differenze poi non entrano affatto nella categoria della sostanza, perchè non sono nè accidenti nè sostanza. Finisce la dottrina della sostanza con una osservazione, la quale conferma maggiormente la differenza tra la sostanza e la qualità. La sostanza non è opposta, perchè nella sua essenza non contiene nè il più nè il meno. All'uomo, all'animale quale cosa mai può essere opposta? di essi non

(1) Che i generi e le specie non entrino affatto nella categoria della sostanza si trova in molti tratti confermato: nel VI, *Met.*, cap. 13, si dice che la prima sostanza non insiede in altro, ma solamente il comune: e nel cap. 16 si dice presso a poco lo stesso; ma molto più espressamente nel cap. 15: la sostanza non è nel subbietto, mentre l'universale è sempre inerente al soggetto.

si può dare nè il più nè il meno: mentre del bianco,.si può dire il più o meno bianco, dell'onesto, il più o meno onesto, del caldo, il più o meno caldo. La sostanza in quanto è immutabile non può essere contraria; può però ricevere i contrari, i quali dinotano un accidente sussistente nella stessa sostanza.

La categoria della qualità si trova trattata non solo nello scritto logico delle categorie, ma eziandio nel cap. 13 del lib. IV della Metafisica. Nella logica questa categoria è divisa in continua e discreta: il numero e la parola appartengono alla quantità discreta; alla continua poi la linea, l'estremità, il corpo, il luogo ed il tempo. Il numero è nella quantità discreta, perchè suppone le unità disgiunte tra loro: il dieci p. es. non è legato da nissun termine comune, perchè è composto di dieci unità. La parola in tanto è posta nel discreto, in quanto è composta di sillabe, le quali sono come le unità nel numero. Non così la linea la quale è continua, perchè il punto è quello che unisce le sue parti: il corpo è continuo perchè le sue parti sono formate dalla linea e dall'estremità congiunte insieme: il tempo è continuo, perchè, come presente, è congiunto col passato e coll'avvenire: il luogo finalmente, perchè le sue parti, che contengono quelle del corpo, sono congiunte dallo stesso termine, da cui sono unite le stesse parti del corpo. Se noi osserviamo ciò che si discorre nella Metafisica intorno alla quantità, si trova

qualche differenza. Ivi si dice: la quantità è ciocchè è divisibile nelle sue parti: la moltitudine è una quantità numerabile, la grandezza è una quantità misurabile. La moltitudine è ciocchè è divisibile nel non continuo, la grandezza è divisibile nel continuo. Da ciò si vede che Aristotele considerò la quantità piuttosto come discreta, anzichè come continua. Un'altra diversità notabile troviamo là, dove si discorre della quantità per accidente. Si dicono quantità per sè quelle che o dinotano la sostanza, come la linea, ovvero quelle che esprimono la passione e l'abito della sostanza, come il molto ed il poco, il lungo ed il breve, il largo e lo stretto, il profondo ed il basso, il grave ed il leggiero. Le quantità per accidente sono p. es. il bianco, il musico, le quali suppongono la sostanza. E poi si soggiugne: sono anche quantità accidentali il moto ed il tempo: invece nelle categorie il tempo ed il luogo appartengono alla quantità continua. Qualche idea molto più importante intorno a questa categoria troviamo quà e là nelle opere di Aristotele. Nel X libro della Metafisica ecco come si dimostra che l'unità è il principio della quantità: la misura è la prima cosa nella quantità, perchè la quantità si conosce per l'unità e pel numero, ed ogni numero si conosce per l'unità: laonde ogni quantità, in quanto è tale, si conosce nell'unità, ed appena si conosce la quantità, si conosce l'unità: perciò l'uno è principio del numero in quanto è numero. La misura di ogni cosa è

riposta nell'unità, perchè si dice misura ciò di cui si conosce l'unità; p. es. nella gravità si conosce la quantità di peso, nella celerità si trova la quantità di moto. E nel I della stessa Metafisica cap. 2 si spiega la ragione per la quale l'unità precede il continuo. Aristotele dice: le cose più piccole sono più certe di quelle addizionate, come l'aritmetica è più certa della geometria. Nel XIII, cap. 7: è necessario che il numero sia numerato per l'addizione, come il binario si numera aggiungendo uno ad un altro uno, il ternario aggiungendo uno al due, ed in simil modo il quaternario. Da tutti questi passi noi raccogliamo qualche cosa più importante di ciò che si discorre nello scritto delle categorie. Imperciocchè noi conosciamo che Aristotele considerò l'unità come principio della quantità sia discreta, sia continua. Si potrebbe però osservare perchè Aristotele abbia ammesso due altre categorie, cioè il *dove* ed il *quando*, se esse sono già comprese nella categoria della quantità? Si può rispondere colla osservazione di Simplicio il quale dice che nella quantità il tempo e lo spazio sono considerati generalmente, mentre nelle categorie del dove e del quando essi sono considerati molto più particolarmente (1). Ed il

(1) Ecco le sue proprie parole: Ἄλλη μέν ἐστιν ἔννοια τὸυ χρόνου καθ' ἣν ἐστι διάστημα ὁ χρόνος, ἄλλη δὲ τοῦ ποτὲ καθ' ἣν ἡ σχέσις τῶν ἐν τῷ χρόνῳ θεορεῖται προς τὸν χρόνον. Και ἐπὶ τόπου δὲ

Trendelenburg osserva che perciò nelle categorie si dice: πού δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ e ποτὲ δὲ οἷον ἐχθές, πέρυσιν. Anzi egli stesso apporta due passi della Fisica: nel primo il quando è dinotato come una determinazione del tempo rispetto al presente, come quando fu presa Troia, quando sarà il diluvio; dove si osserva che il quando dinota il presente rispetto al prima ed al dopo (1). Nel secondo poi si trova il dove unito allo spazio come sua determinazione (2). Ma tutto ciò si potrà dire che l'enumerazione del quando e del dove, come categorie distinte dalla quantità, è confermata dallo scritto logico, da altri passi: ma si non v'ha ragione perchè queste due categorie, le quali sono già considerate nella quantità, debbano essere annoverate come distinte categorie. Poichè la categoria non può essere che una idea generale, la quale include altre idee particolari. Se il tempo ed il luogo sono notati come esempi della quantità continua nello scritto delle categorie, perchè non sono segnate ancora come distinte categorie la linea, il corpo ec.? Il tempo e lo spazio veramente sono idee generali e come tali possono essere dette

καὶ τῶν ἐν τόπῳ ὁ αὐτὸς ἁρμόσει λόγος· διόπερ Αριστοτέλης ὀρθῶς αλλαχοῦ μὲν τίθησι τὰ ποσά, ἀλλαχοῦ δὲ τὴν πρὸς τὰ ποσὰ ταῦτα σχέσιν κατέταξεν.

(1) Vedi *Fis.*, lib. IV, cap. 13.

(2) *Fisic.*, III, cap. 5.

categorie; ma perchè deve annoverarsi come categoria una idea particolare, che è il quando ed il dove, e non una idea generale che è il tempo e lo spazio? E trovo anche saggia l'osservazione del Trendelenburg il quale dice: se il dove ed il quando sono compresi nella quantità, perchè poi il sopra ed il sotto sono considerati nella categoria della qualità, mentre possono essere una determinazione del dove? Nella seconda parte della categoria della quantità si dice quale sia la differenza tra la quantità che ha sito e quella di ordine. La linea, il piano, il corpo hanno sito, perchè le loro parti sono situate sempre in qualche luogo: all'opposto il numero, il tempo, la parola, siccome non hanno parti, perciò non hanno sito ma ordine, perchè in esse si trova il prima ed il dopo. Finalmente si osserva che la quantità non ha nissun contrario, perchè il poco ed il molto, il grande ed il piccolo si riferiscono alla categoria della relazione. Neppure il più od il meno si trova nella quantità, perchè un bicubito non è più di un altro bicubito, nè il numero tre è più o meno di tre. Invece la quantità si accompagna coll'aggettivo eguale o diseguale: tali sono il numero ed il corpo.

Segue la categoria della qualità, la quale, oltre dello scritto delle categorie, si trova trattata nel cap. 14 del IV libro della Metafisica. Nelle categorie si dà una definizione della qualità, nella quale entra il definito: ποιότητα δὲ

λέγω καθ' ἣν ποιοὶ τινες εἶναι λέγονται. La prima specie di qualità è l'abito e la disposizione. L'abito differisce dalla disposizione, perchè l'abito è permanente, come p. es. la scienza, la virtù; e la disposizione facilmente si muta, come il caldo, il freddo, la buona e la mala salute; epperò se gli abiti sono disposizioni, queste non sono necessariamente quelli. Poichè in coloro nei quali si trovano gli abiti, vi sono ancora le disposizioni; ma quelli che hanno le disposizioni non sono perciò forniti di abiti. Frattanto nel libro IV della Metafisica cap. 19 si dice così: la disposizione è l'ordine delle parti o secondo il luogo o secondo la potenza o secondo la specie: nella disposizione conviene che vi sia l'ordine delle parti, come dinota la parola stessa διάθεσις. In tal modo la disposizione definita, pare che non sia da collocarsi nella categoria della qualità. Si può al più intendere che la disposizione appartenga alla qualità, in quanto si riferisce alla potenza dell'anima e non al luogo, poichè è certo che nell'ultimo caso entra nella quantità. Nel cap. 20 dello stesso libro della Metafisica l'abito è riconosciuto come una disposizione, secondo la quale uno si misura bene o male ad uno scopo, come p. es. la salute (1). Alla seconda specie di qualità appartiene tutto ciò che dipende dalla forza o dalla debolezza della natura, onde

(1) Καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον.

alcuni addiventano atti a fare od a patire qualche cosa, p. es. i lottatori, i corrieri, gli uomini di forte o di gracile salute, come anche il duro ed il molle. Tutte queste qualità nascono dalla forza fisica o dalla mancanza di essa. Il Trendelenburg osserva che queste qualità appartengono alla forza fisica, perchè la dinami secondo Aristotele dinota il principio della mutazione. Nè senza ragione è detta fisica, perchè il concetto, φύσις, dinota ciocchè ha l'origine del moto e della quiete in sè stesso. Frattanto non si può negare che la disposizione e l'abito dovrebbero essere annoverati dopo la qualità della potenza fisica, perchè suppongono l'esercizio della forza. Inoltre è da osservare che nello scritto logico la forte e gracile salute, che è esempio della prima specie di qualità, ossia della disposizione, è posta nella seconda specie della fisica potenza. L'abito del pari dovrebbe succedere alla potenza, perchè esso nasce dall'esercizio continuo della potenza stessa. Nè vi è ragione perchè il corriere ed il lottatore, che sono collocati nella categoria della seconda specie della qualità, cioè l'attitudine, debbano essere diversi dalla scienza e dalla virtù le quali sono del pari il frutto dell'esercizio dell'intelligenza e della volontà; ed intanto sono poste queste ultime sotto la prima specie cioè sotto l'abito. Nella terza specie di qualità sono collocate le qualità patetiche, le passioni, le perturbazioni, gli affetti. Si chiamano qualità della passione, perchè adducono passione ne' sensi; così la dolcezza ed il calore apportano una mutazione

nel gusto e nel tatto. Il bianco ed il nero si dicono qualità della passione, perchè nascono dalla perturbazione; colui che arrossisce addiventa rosso per qualche cosa che agita il suo animo, come ancora colui che ha timore soffre un disturbo nel suo interno. Poi si soggiugne: « le mutazioni in quanto facilmente spariscono non possono dirsi qualità; non perchè uno arrossisce una volta, si può dire rosso per sempre, nè chi una volta è iracondo è sempre tale. Ma, quando queste perturbazioni durano per molto tempo, allora addiventano qualità. Qualche notizia relativa alla terza specie di qualità noi troviamo in vari luoghi di Aristotele. Nel IV libro della Metafisica cap. 21 si legge: la passione si dice in un sol modo la qualità secondo la quale succede l'alterazione, come il bianco, il nero, il dolce, l'amaro, la gravità, la leggerezza e simili; in altro modo l'azione e l'alterazione di queste cose. E nel cap. 14: si dicono qualità le passioni delle sostanze che si muovano, come il caldo, il freddo, il bianco, il nero, la gravità, la leggerezza. Altri luoghi si possono consultare, come il cap. 2 del IX ed il cap. 12 del XII libro della Metafisica, non che il 12 cap. del V della Fisica dove la qualità è espressa dal concetto ἀλλοίωσις. Nel quarto genere di qualità è riposta la figura, la forma, il dritto, l'obliquo: come il triangolo, il quadrato, il denso, il raro, il levigato, l'aspro. Appresso si annoverano altre specie di qualità, le quali si formano dal nome

sostantivo, come dalla bianchezza il bianco, dalla grammatica il grammatico, dalla giustizia il giusto, dalla virtù il virtuoso, dalla lotta il lottatore, dalla palestra il cursore. Si vede chiaro però che il denso ed il raro nascendo dalla disposizione delle parti si riferiscono piuttosto alla quantità; il liscio poi e l'aspro, considerati nel subbietto sentente, apportano una mutazione nel tatto, e perciò si debbono riporre nella terza specie di qualità di che si è discorso innanzi. Nissuna differenza passa tra il caldo ed il freddo, che l'autore delle categorie logiche dice dipendere dalla mutazione della sensazione, e tra il levigato e l'aspro che dinotano una mutazione nel tatto. Se poi il levigato e l'aspro si considerano in sè, siccome essi dipendono dalla disposizione delle particelle del corpo, così appartengono alla categoria della quantità. Il bianco poi ed il nero pare che appartengano ancora alla quantità, perchè nella Metafisica, lib. X cap. 7, Aristotele dice che il bianco è un colore disgregativo (διακριτικὸν) ed il nero è congregativo (συγκριτικὸν); e queste espressioni accennano alla disposizione delle parti del corpo. Dalla enumerazione delle quattro specie di qualità si vede che le prime tre sono considerate nella origine fisica o psicologica; tra tutti i vari esempi della quarta specie solamente la figura può dirsi di essere una vera specie, perchè è una vera qualità delle cose.

Se consultiamo il 14 cap. del IV della Metafisica, si mostra qualche differenza dalle cose dette intorno alla qualità. Tutto quello che ivi si osserva può ridursi a questo: la qualità si dice in un modo la differenza della sostanza, come il bipede è la differenza dell'animale ed il circolo per la sua figura senza angoli dinota una differenza della figura in genere. La qualità è la differenza della sostanza. Di che si vede che la quarta specie della categoria della qualità considerata nello scritto logico ha il primo luogo nella Metafisica. Alessandro d'Afrodisea considera lo schema nelle categorie come una differenza della sostanza; ciò è vero, perchè anche nella Metafisica la figura è considerata come una qualità della sostanza. Ma perchè lo scrittore delle categorie ha posto in ultimo luogo ciocchè non solo nella Metafisica, ma eziandio nelle altre opere è stato considerato come il vero tipo della categoria della qualità? Nel libro IV cap. 6 della Topica si dice, che la differenza dinota la qualità del genere, e nella Fisica cap. 2 del libro V, si dice che la differenza è quella che dinota la qualità: e nel secondo luogo infatti sono numerate nella Metafisica le cose immobili e le matematiche come i numeri, le passioni delle sostanze, p. es. il caldo ed il freddo, e ciocchè riguarda la virtù o la malizia, come il buono od il malvagio. Ed è importante la conclusione: in due modi si dice la qualità, e

di questi uno è più proprio (κυριώτατον), perchè è la prima qualità, che è la differenza della sostanza; la passione poi è la differenza del moto. Il concetto dunque della differenza, che è una parte essenziale nella categoria della qualità considerata nella Metafisica, è stato del tutto trasandato dallo scrittore delle categorie logiche. Poi, questa categoria non è affatto considerata con ordine nelle sue specie: nella logica esse sono affastellate e confuse. E ciò viene confermato dalla parola, σχεδὸν, che vuol dire, quasi, la quale si trova innanzi alla classificazione delle diverse specie di qualità. Questa parola che si trova non solo nelle categorie, ma anche nel libro IV della Metafisica, fa supporre che non è perfettamente esatta la classificazione delle specie di qualità. La figura poi come quarta specie della qualità non si trova nella Metafisica, ma essa è compresa sotto la qualità intesa come differenza, ed è piuttosto un esempio anzi che un genere. Da ultimo osserva lo scrittore delle categorie che nella qualità si trova l'opposizione, come la giustizia e l'ingiustizia, il bianco ed il nero, il più ed il meno: il che non si deve intendere di tutte le specie di qualità; così se vi è il più ed il meno sano, non vi è il più o meno quadrato. Come la quantità si accompagna coll'eguale e col diseguale, così la qualità ha per predicato il simile ed il dissimile.

Intorno alla categoria della qualità vogliamo noi ricordare una sola cosa già accennata sopra.

Se svolgiamo le opere di Aristotele, ci si parrà manifesto che la qualità alle volte è considerata come differenza della sostanza, ed allora è tanto essenziale alla sostanza da formare parte della definizione: alle volte poi è dinotata come un mero accidente. Nel V libro, cap. I della Metafisica si dice che, importa conoscere il *quid sit* di una cosa, p. es. del fuoco, e non la sua qualità; e ciò in moltissimi altri luoghi. Nello scritto delle categorie nel V cap. intorno alla sostanza si dice nello stesso periodo, che l'animale e l'uomo dinotano la qualità della sostanza, e che il bianco dinota semplicemente la qualità. Ognun vede dunque che qui era proprio il caso di distinguere le qualità essenziali dalle qualità accidentali: e perciò Simplicio chiamò i generi e le specie qualità sostanziali, ποιότης οὐσιώδης. Intanto lo scrittore delle categorie confonde il bianco coll'animale, e mentre dice che sono diversi, non mostra in che consista questa diversità. Invece questa distinzione si trova chiarissima nel passo degli analitici da noi sopra citato, dove si parla della sostanza, come la linea, il punto: delle qualità essenziali, come il dritto ed il rotondo: e finalmente degli accidenti, come il bianco, il musico.

Segue la categoria della relazione. Se noi la trattiamo dopo la qualità, lo è perchè troviamo giusta l'osservazione del Trendelenburg, il quale dice così: se nella categoria della relazione si parla del simile e del dissimile che si riferiscono

alla qualità, e dell'eguale e del diseguale che appartengono alla quantità; è chiaro che queste due categorie debbano essere presupposte alla relazione (1). Si dicono relative (così nello scritto delle categorie) quelle cose che appartengono ad altro, ovvero ad altro si riferiscono: p. es. maggiore si riferisce sempre a qualche cosa, perchè una cosa è sempre maggiore di un'altra: il doppio si dice doppio di qualche cosa. Si dicono anche relativi, l'abito, la disposizione, la scienza, il sito, perchè tutte queste idee si riferiscono sempre ad alcuno che le possiede. Ma siccome queste ultime idee sono state poste nella categoria della qualità; così si osserva che appartengono alla relazione in quanto sono generi, perchè, come individui, non sono relative. Infatti, si dice che siccome l'uomo come sostanza non si dice uomo di alcuno, nè il bove è bove di alcuno, così nella categoria della quantità si fa notare che la grammatica non rinchiude in sè la grammatica di alcuno, ma la scienza si può dire che sia di alcuno. Per la stessa ragione, ἀνάκλισις, στάσις, καθέδρα appartengono alla stessa relazione, perchè dinotano il sito, la posizione di qualche cosa. E tutti gli altri esempi dinotano sempre una relazione, come il simile., il grande: il servo si riferisce al padrone, il capo al capitato, il timone al timoniere, la penna al pennuto. Dopo questi esempi si fa conoscere che spesso la relazione è tale che

(1) Vedi pag. 118. Arist., *Kategorienlehre*.

il soggetto di essa si reciproca coll'altro termine relativo: e ciò avviene quando nella essenza di una idea si trova inclusa necessariamente l'altra. Si stabilisce questa norma per dinotare la vera relazione: che per conoscerla cioè bisogna sapere designatamente la cosa cui si riferisce. E la ragione è questa: perchè se qualcheduno sa qualche cosa relativa, siccome nella essenza di essa si trova inclusa la relazione a qualche cosa diversa, così deve sapere questa cosa diversa. Così il doppio ed il migliore sono idee nella cui essenza s'include un altro termine; non così il capo e la mano, poichè non è necessario che si dica a chi appartengano. Da ciò nasce una distinzione, alla quale forse si potrebbero riportare tutti gli esempi di questa categoria, cioè delle relazioni accidentali e delle relazioni necessarie. Quando la relazione è necessaria, allora vi è la reciprocazione, come tra il servo ed il padrone, tra il semplice ed il doppio, tra il maggiore ed il minore, perchè ogni termine ha il suo correlativo necessariamente (ἀντιστρέφου). Invece vi è relazione accidentale tra la scienza e la cosa scientifica, tra la sensazione ed il sensibile, perchè posta una cosa può non esistere l'altra. Questa categoria, come tutte le altre, non è ordinata sotto un concetto generale: gli esempi sono addotti senza osservare neppure la loro diversità! Che anzi non tutti gli esempi esprimono questa relazione: la θέσις per qual ragione si deve collocare in questa categoria, se

il vero suo posto è nella quantità? Mentre la medicina e la grammatica si dice che appartengono alla qualità: perchè la scienza e l'abito sono nella relazione? Nè vale il dire che la grammatica e la medicina sono considerate come sostanze, epperò non si dicono di alcuno; perchè la stessa dottrina intorno alla sostanza è contraddetta. Negli esempi addotti, πηδάλιον πηδαλιωτοῦ, κεφαλὴ κεφαλωτοῦ, non è forse la stessa sostanza, la quale in questo caso si dice di un altro essere? E poi: qual differenza tra la θέσις ed il κεῖσθαι? Se la prima è collocata nella relazione, perchè formare un'altra categoria tutta identica, quale è appunto il κεῖσθαι?

Ma paragoniamo il già detto colla categoria della relazione la quale si trova trattata nel Libro IV, cap. 13 della Metafisica. Ivi la prima relazione è de' numeri o semplici o relativi ad altri numeri, o determinati od indeterminati. A questa prima specie si aggiunge il simile e l'eguale: poi si annoverano le cose che dinotano attività e passività, come το θερμαντικόν πρὸς τὸ θερμαντόν. Indi si fa osservare che tutte le cose che dinotano o il numero o la potenza sono relative, in quanto l'altra cosa, cui si riferiscono, è parte di esse. Invece il misurabile, lo scibile e l'intelligibile si riferiscono a qualche cosa diversa. Si conclude finalmente col far distinguere la relazione in sè e quella per accidente: la prima è espressa dall'esempio della medicina, la quale è considerata come una scienza e quindi è ge-

nerale: la seconda dall'esempio dell'uomo che è bianco. Un'altra divisione delle relazioni cita il Trendelenburg che si trova nel 6 cap. del Libro X, cioè in contrari ed in non contrari, come la scienza e lo scibile. Ed egli osserva che la prima divisione de' relativi contrari è inesatta, perchè contraddice ciò che Aristotele dice nel Libro IV della stessa Metafisica. Poichè se i contrari secondo Aristotele hanno mezzo, gli esempi di che si discorre nella Metafisica e nelle categorie non hanno affatto questo mezzo, come l'azione e la passione, il doppio e la metà, il riscaldante ed il riscaldato. Se qualche idea chiara si può desumere dai varj luoghi fin qui esaminati intorno alla relazione, parmi che sia questa: il relativo si distingue in relativo per sè ed in relativo accidentale: così p. es. il doppio contiene la metà, il piccolo il grande; invece lo scibile non contiene la scienza nè il sensibile il senso. Questi due ultimi esempi non sono veri, perchè sono relativi eziandio essenzialmente: epperò si dice nel IV libro della Metafisica che la medicina come scienza sia un relativo in sè: mentre il relativo per accidente è l'uomo doppio, l'uomo bianco. Ma pare che questa sia una divisione più accettabile, se pure se ne può dare una in tanta confusione di esempi e di contrari esempi.

Le altre sei categorie sono appena accennate nello scritto logico delle categorie: possiamo solamente riportare alcuni luoghi delle opere di Aristotele, nei quali se ne discorre. Riguardo al

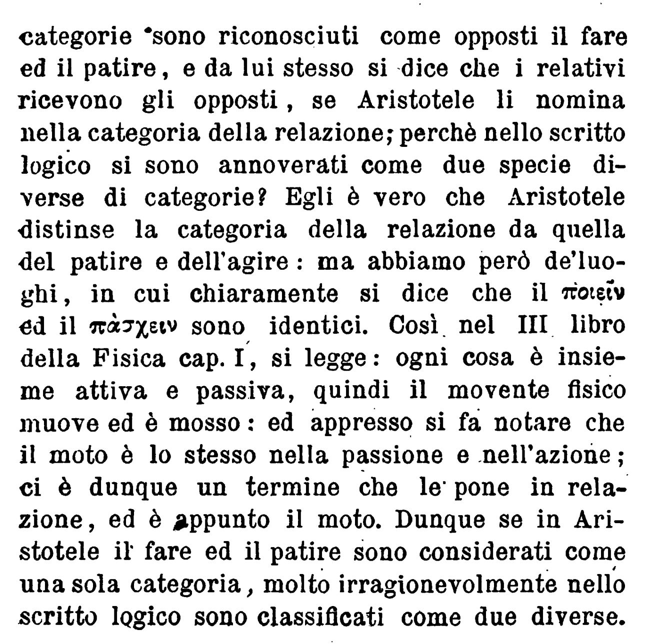
dove ed al quando gli esempi che si adducono, dimostrano chiaramente che sono una determinazione del tempo e dello spazio. Nel VI libro cap. 4 della Metafisica si dice che il dove ed il quando, come le altre categorie, cioè la qualità, la quantità, il moto suppongono un soggetto. Nella fisica il quando è riconosciuto come una determinazione del tempo o passato ò futuro. Gli altri luoghi, in cui Aristotele cita queste due categorie, le addimostrano come diverse dalle altre e come un concetto distinto dalla categoria della quantità.

La categoria del sito è espressa dal κεῖσθαι, ed è accompagnata questa parola da varie preposizioni che determinano il luogo ed il sito: ἀνακεῖσθαι, κατῆσθαι, ὑποκεῖσθαι, ὑπέρκεισθαι. Quindi nella Metafisica, parlandosi della differenza del sito si apporta in esempio la soglia ed il superliminare, che si riferiscono al πως κεῖσθαι.

La categoria dell'avere si trova esaminata nella Metafisica e nei postpredicamenti. In questi ecco i vari sensi dell'avere: o esso si dice della qualità, come avere l'abito, ovvero della quantità, come avere la grandezza di tre cubiti, o del tutto o delle parti. Spesso dinota il possesso generale o particolare; spesso dinota contenere, come l'anfora ha il vino. Nella Metafisica si trovano due altri significati che non sono nei postpredicamenti; cioè alle volte indica l'avere la suscettività, come il corpo ha la malattia; altre volte si dice di cosa che è secondo natura,

come l'uomo ha la febbre. Tutti questi vari significati si possono comprendere in quello del possesso di una cosa.

Qualche notizia più ampia troviamo intorno alle categorie del fare e del patire nel I lib. cap. 7 *de generat. et corrupt.* Quello che ci pare più notabile è: che il patire e l'agire sono simili nel genere e diversi nella specie: che l'attivo si assimila al passivo: che il fare si muta nel patire. Ed appresso: il fare ed il patire suppongono sempre un subbietto, perchè siccome si dice di un uomo che è riscaldato e che è raffreddato, così dell'uomo ancora si dice che riscalda e che raffredda. Finalmente si dice ancora: deve aversi del fare e del patire l'istessa ragione che si ha del mosso e del movente: il motore è principio del moto perchè il mosso si riferisce al motore, e così eziandio l'agente è primo rispetto al paziente. Noi abbiamo già visto che le tre categorie del dove, del quando e del sito possono comprendersi in quella della quantità: accettiamo pure la categoria dell'avere: ma le altre due dell'agire e del patire perchè non debbano essere comprese in quella della relazione? Nel IV libro cap. 15 della Metafisica si dice appartenere alla categoria della relazione il riscaldante ed il riscaldato, il secante ed il secato, il ποιητικὸν ed il παθητικὸν. E se nello scritto delle categorie si dice: ἐνδέχεται δε καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ἐναντιοτὴτα, καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, cioè se dallo stesso autore delle



categorie sono riconosciuti come opposti il fare ed il patire, e da lui stesso si dice che i relativi ricevono gli opposti, se Aristotele li nomina nella categoria della relazione; perchè nello scritto logico si sono annoverati come due specie diverse di categorie? Egli è vero che Aristotele distinse la categoria della relazione da quella del patire e dell'agire: ma abbiamo però de'luoghi, in cui chiaramente si dice che il ποιεῖν ed il πάσχειν sono identici. Così nel III libro della Fisica cap. I, si legge: ogni cosa è insieme attiva e passiva, quindi il movente fisico muove ed è mosso: ed appresso si fa notare che il moto è lo stesso nella passione e nell'azione; ci è dunque un termine che le pone in relazione, ed è appunto il moto. Dunque se in Aristotele il fare ed il patire sono considerati come una sola categoria, molto irragionevolmente nello scritto logico sono classificati come due diverse.

Capitolo XV.

Valore delle categorie aristoteliche.

Le categorie da noi esaminate non nascono che dalla scomposizione della proposizione, dall'analisi degli elementi di essa senza nissuna connessione, *κατὰ μηδεμίαν συμπλοκήν*. Noi lo ab-

biamo detto già per lo innanzi, che secondo il solo scritto logico la origine delle categorie è la proposizione: ed in ciò siamo d'accordo col Trendelenburg. Se non che siamo nel dovere di esporre alcune osservazioni di questo filosofo per trovare un argomento certo del valore metafisico ancora delle categorie.

Osserva in prima il Trendelenburg che nella Metafisica le categorie spesso sono accompagnate dalla parola σχῆμα, la quale presso Aristotele dinota la figura: come τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, ἐν μύθου σχήματι, εἰς σχῆμα ἀναλογίας ἄγειν, σχήματα τοῦ συλλογισμοῦ, σχῆμα τῆς λέξεως. Da ciò egli osserva, che nelle categorie esiste il valore grammaticale. E veramente non pochi sono i luoghi, ne' quali esse sono trattate nella loro espressione grammaticale. Nel cap. 4 degli elenchi de' sofismi si annoverano quelli che avvengono per la maniera con cui si dicono le parole, e si parla anche delle categorie, quando una si scambia per l'altra per il modo diverso con cui esse si esprimono. Nel cap. 22 dello stesso scritto Aristotele parla di altre categorie, come del ποιεῖν e del πάσχειν, ed osserva i varj sofismi che possono nascere da essi. Il Trendelenburg porta attenzione sulla parola πτῶσις, cioè sul caso de' nomi, la quale non solo si trova considerata nello scritto delle categorie, ma eziandio negli altri scritti aristotelici. I luoghi in cui si trova considerata questa parola, sono nel I libro delle categorie intorno ai paronimi: e si dice che i

paronimi nascono dalla differenza de'casi, come grammatico dalla grammatica, forte dalla fortezza; nel cap. 7 intorno alla relazione si osserva che la differenza de'casi spesso muta il tenore del discorso, e si fa differenza tra l'ἀνάκλισις, στάσις, καθέδρα e gl'infiniti ανακεῖσθαι, ἑστάναι, καθῆσθαι. Nella enumerazione de' relativi si pone attenzione al genitivo ed al dativo che dinotano o il possesso o la relazione. Si fa distinzione tra la mano che si può dire di alcuno e tra questa mano, che non si può dire di alcuno, e ciò per dinotare la differenza tra la relazione e la prima sostanza. Nella categoria della qualità si fa differenza tra la scienza come genere, e la grammatica come sostanza. Oltreacciò nota il Trendelenburg che la parola πτῶσις non è considerata solamente nelle categorie, ma eziandio nelle altre opere di Aristotele, ed adduce infiniti luoghi ne'quali si parla del caso che costituisce la differenza delle categorie. Pochi però sono i luoghi della Fisica e della Metafisica che egli cita, moltissimi quelli tratti dalla Topica. Notiamo questa circostanza, perchè lo scritto logico delle categorie che si trova nelle opere di Aristotele ha moltissima relazione colla Topica. E fin da ora possiamo congetturare, che esso fu modellato perfettamente sulle dottrine della Topica. Ma sopra ciò in appresso. Dal profondissimo esame del dotto filosofo niuno vorrà non ritenere come verosimile la interpretazione, che dà intorno alle dieci categorie. Egli dice che vo-

vero contiene l'affermazione nella unione o la negazione nella divisione: il falso poi la contraddizione di questa partizione. La proposizione dunque è in relazione colla realtà delle cose, perchè la sua verità dipende appunto dalla stessa realtà. E di qui egli conchiude che anche gli elementi della proposizione che sono appunto le categorie, hanno un valore reale. Nè questo è l'unico luogo nel quale il Trendelenburg riconosce il valore reale delle categorie: nell' articolo 23 dimostra che se la sostanza è il πρότερον φύσει, già in questa idea si trova un argomento del reale valore delle categorie, perchè essa dinota ciocchè è primo in natura; e nella Fisica, se le categorie si accompagnano col moto, sono reali come è il moto. Ma siccome egli trova difficoltà nel dedurre tutte le dieci categorie dal valore reale, così rimane solamente provato ciò in generale, ed in particolare il valore grammaticale. Inoltre pel Trendelenburg è certo che le categorie hanno origine dalla proposizione, è dubbio se esse abbiano origine dal principio reale. La ricerca del valore reale delle categorie è stata in buona parte trascurata dal Trendelenburg; e se ripete la realtà delle categorie da quella della proposizione, avrebbe dovuto esaminare, d'onde venga ad esse il valore reale. Il filo stesso delle idee dovea condurlo a questa ricerca, poichè se l'origine delle categorie è la proposizione, si può dire ancora che l'origine

della proposizione è dalle categorie. Per uscire da questo circolo, bisogna cercare l'origine delle categorie nella stessa realtà.

Il Bonitz in una sua memoria letta all'Accademia di scienze (1) esamina due questioni: la prima, qual significato hanno le categorie per Aristotele, e la seconda, come è pervenuto a queste categorie. Ecco la somma dei suoi ragionamenti. Egli non fa alcuna considerazione del senso metafisico delle categorie, poichè Aristotele nella Topica divide la proposizione ed in essa trova la definizione, il genere, il proprio, e l'accidente: l'essere è sempre uno delle dieci categorie. Con ciò Aristotele volle darci solamente le varie classi dell'essere sotto cui la discussione si può portare; così nel *De anima* dice che per sapere la sua natura, bisogna conoscere a quale delle categorie appartenga, e nella Fisica esamina in quali di esse si dia il moto. E siccome la diversità delle categorie dinota la diversità dell'essere, così nella Sofistica enumera i sofismi che nascono dalle diverse categorie, in cui s'intende una per l'altra. Nell' Etica esamina contro Platone che il bene può pigliarsi in diverso senso, secondo le categorie. Perciò conchiude il Bonitz, le dieci categorie esprimono i diversi significati dell'essere; e ciò lo prova anche coi passi della

(1) « Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der wissenschaften. Philosophisch-historisehe classe. Band X. Iahrgang 1853. Wien.

Metafisica, dove dice Aristotele che le categorie sono quelle, οἷς ὥρισται τὸ ὄν, *quibus definitur ens:* che l'essere non è alcun genere: che non sono indefinite le categorie, che in esse sono compresi i limiti dell'essere, che le categorie sono tanti generi dell'essere, ma l'essere non essendo genere, non è nissuna categoria. Da ciò pare che Aristotele abbia creduto dare una enumerazione compiuta delle categorie, e che esse abbiano un valore subbiettivo ed obbiettivo. Il Bonitz crede che nulla abbia a fare colle categorie l'essere della Metafisica, la materia, la forma, il moto, la causa; e sebbene questi concetti esercitino qualche influenza sopra di quelle secondo il modo di vedere di Aristotele, pure è da confessare che le medesime appartengono alla sola esperienza. La dinami, dunque, l'energia, i principii (ἀρχαὶ) non hanno relazione con esse categorie. Difatti, egli dice che la Metafisica versa sull'essere che è causa dell'esperienza, mentre le categorie sono gli esseri della esperienza; e nella Fisica si esamina ancora il fondamento della esperienza quando si parla della materia, della forma, della causa, del *quid erat esse*, e del moto. Nella Fisica nissuna relazione si osserva tra le categorie e la questione della potenza e dell'energia. Le categorie non sono che le sole determinazioni dell'essere, perchè Aristotele le chiama γένη τοῦ ὄντος, τα πρῶτα, e le riconosce come διαιρέσεις, cioè divisioni dell'essere. Le categorie dinotano il τὸ κατηγορούμενον cioè il soggetto del

giudizio ed il τὸ κατηγόρημα il suo predicato. Il Bonitz esamina inoltre se la categoria dinota solo il soggetto ed il predicato, ovvero la sostanza e l'accidente; e la questione è sciolta così: che se l'essere è reale, deve dinotare la sostanza e l'accidente. I passi con cui conferma la sua opinione, sono due della Metafisica, lib. III, cap. 2 e lib. VI, cap. 1, ed un altro degli elenchi dei sofismi.

Dalla soluzione del primo quesito si vede manifestamente che il Bonitz è di una opinione tutta contraria a quella del Trendelenburg: egli non riconosce affatto il valore grammaticale. E che sia così, lo prova la soluzione del secondo quesito. Ivi dopo aver rifiutata l'opinione del Petersen che paragonò le dieci categorie di Aristotele a quelle dei pittagorici, viene alla critica di quella del Trendelenburg che asserì che esse sono l'espressione della grammatica. Trendelenburg dice che le categorie nascono dalla divisione della proposizione, epperò dichiara il loro valore grammaticale; ma se nel *De interpretatione* si parla della grammatica, non così negli analitici; nè perchè sono le categorie predicati del giudizio, segue che abbiano un valore grammaticale. Il Bonitz segue passo per passo il Trendelenburg in tutte le sue osservazioni e nega perfettamente questo valore grammaticale dato alle categorie aristoteliche. Così riguardo alla parola σχῆμα, osserva che essa dinota la forma in generale, come p. es. σχῆμα τῆς λέξεως vale forma dell'espressione, ma non mai si parla della forma gram-

maticale. La parola πτῶσις non significa caso, ma modificazione: il συμπλοκῆς vale sintesi non già proposizione: al più forse potrebbe significare anche giudizio. Neppure nelle parole παρωνύμως λέγονται, si trova traccia di forma grammaticale, perchè si dice con esse che le cose dette si dicono paronimamente: difatti, il giusto, il giustamente e la giustizia (δίκαιος, δικαίως δικαιοσύνη), che sono paronimi, sono sotto la categoria della qualità tutti e tre. Se dunque il παρωνύμως li distinguesse, dovrebbero cadere sotto diverse categorie. Finalmente riguardo al πρός τι in cui Trendelenburg trova soprattutto una relazione grammaticale, osserva che la forma grammaticale non si può dire affatto che sia prima della relazione logica, nella quale si può ritrovare questa comparazione relativa. E conchiude, che al più vi potrà essere una relazione in generale tra la grammatica e le categorie, ma non così particolareggiata e decisa, come vuole il Trendelenburg (1). Riporta poi l'autorità

(1) « Aber gesetzt auch, man dürfte in den einzelnen von Trendelenburg benützten stellen Beweiskraft finden, so würden sie doch nichts weiter beweisen, als dass überhaupt, im allgemeinen zwischen den Kategorien und gewissen grammatischen Formen, namentlich den Redetheilen, eine Beziehung bestehe; dagegen diejenige specielle Beziehung zwischen den einzelnen Kategorien und den einzelnen Redetheilen, welche Trendelenburg darlegt, würde doch nur als aus Trendelemburg's Combination hervorgegangen, nicht als bezeugt von Aristoteles erscheinen müssen. 637, *Über die Kategorien des Aristoteles.*

del Ritter, dello Zeller e dello Spengel, i quali si opposero alle osservazioni del Trendelenburg. Se poi si dice che le indagini sulla grammatica erano già prima di Aristotele, e poi furono perfezionate dagli stoici, egli risponde che ciò è verissimo; ma si deve considerare la grammatica come una guida (ein Leitfaden) nel determinare le categorie; che il considerare le categorie nella grammatica, quando non si trova espresso da Aristotele tutto questo, è una probabilità, una presupposizione (Vermuthungen). Dove poi si rinviene in Aristotele quell'organismo del Trendelenburg, con cui ha esposte le categorie, cioè la sostanza indica il sostantivo il ποσόν ed il ποιόν l'aggettivo, poi il comparativo, poi l'avverbio ec.? Perciò egli dice « die grammatische Gestalt leitet, aber sie entscheidet nicht » ovvero « die Unterschiede der Redetheile sollen für Aristoteles ein Leitfaden zur auffindung seiner kategorien gewesen sein », cioè la forma grammaticale può essere stata una guida anche per Aristotele per ritrovare le sue categorie, ma non già che questo si vegga così distintamente, come ha creduto Trendelenburg.

Ma come poi risolve la seconda questione, perchè Aristotele è pervenuto alle sue dieci categorie? Il Bonitz osserva che Aristotele si trovava contro la scuola che avea negato il moto e la esperienza; perciò si sforzò a dimostrare che le cose si possono dire in molti modi, e le dieci categorie rappresentano l'essere nelle sue

diverse classi. Le prime cinque dinotano l'essere nella sua essenza, le altre il moto. Quindi prima la sostanza senza qualità, poi la qualità, indi la serie che forma la quantità, e se le proprietà non possono restar sole, ne segue la relazione. Pel divenire vi bisogna la causalità e la soffe-renza, ed ecco l'agire ed il patire: del sito e del-l'avere non si ha perfetta cognizione in che relazione stiano coll'agire e col patire; pare però che non abbiano gran peso come le altre cate-gorie; il dove ed il quando determinano le cose sensibili. Dopo ciò fa osservare il Bonitz che non la dottrina delle categorie, ma i semplici concetti di esse si trovano in Platone. Così la sostanza immutabile distinta dalla mutabile si trova in tutti quasi i dialoghi: la qualità come proprietà della cosa si trova nella Repubblica IV: la quantità nel Filebo, la relazione non astratta ma concreta, come il più ed il meno, lo spa-zio ed il tempo nel Timeo, il patire e l'agire nel Gorgia. Finalmente riguardo alla questione se sia o no completa la divisione, apporta un passo degli analitici posteriori (I, 7), in cui si dice che tre sono le cose necessarie alla dimo-strazione, il genere più universale che è l'es-sere, gli assiomi con cui si connettono i generi cogli individui, e gl'individui ne'quali si divide il genere: e questi sono rinchiusi nelle dieci ca-tegorie.

Ecco il compendio della dotta dissertazione letta all'Accademia dall'illustre professore. Noi

abbiamo voluta esporla nelle parti più principali, perchè merita veramente l'attenzione nostra. Le osservazioni del Bonitz sono dirette piuttosto contro Trendelenburg, il quale credette trovare in Aristotele più di quello che realmente si osserva. Ma che negli scritti di Aristotele si trovi qualche cenno che allude alle dottrine grammamaticali, questo è vero secondo il Trendelenburg; ed è vero anche pel Bonitz, il quale finalmente è stato costretto a dire che la grammatica ha potuto essere una guida (ein Leitfaden) nella investigazione delle categorie. La questione però riceverà molta luce dal considerare che lo scritto delle categorie essendo posteriore alle opere di Aristotele, ha un senso grammaticale, il quale si trova in germe nello stesso Aristotele; ma questo senso però è molto inferiore al valore metafisico e reale. Ma prima di tutto troviamo qualche cosa da osservare: il Bonitz mentre nega il valore metafisico delle categorie, riconosce però l'influenza di alcuni principii sulle categorie stesse. Ora dimandiamo noi: il dire che le categorie esprimono tutto quello che l'esperienza ci può dare non prova che in esse manca l'elemento metafisico. Imperocchè è appunto l'individuo l'oggetto della metafisica aristotelica, perchè esso non è riguardato nel modo sperimentale, ma nei suoi elementi essenziali che lo costituiscono, il genere e la specie; e questo che altro è dell'individuo se non la parte metafisica? La sostanza infatti, sulla quale si appoggia il sistema aristo-

telico, non è forse una idea metafisica? E poi: vogliamo noi credere che Aristotele abbia posta la dottrina delle categorie, la dottrina della sostanza senza una considerazione che nasceva dal suo sistema speciale, quando appunto nella metafisica sulla sostanza è poggiata ogni sua dottrina, ed anche quella contro le scuole precedenti? Ma che ragione ci sta poi di negare quello che realmente si trova nella Fisica e nella Metafisica, io non la veggo. Di vero, è in queste due opere che si parla degli elementi integrali che formano l'individuo; il perchè la Fisica è tutt'uno colla Metafisica. Ora che cosa sono mai le altre categorie, se non determinazioni maggiori della prima? la qualità, il sito, il dove, il quando non determinano maggiormente la sostanza? Se è l'individuazione l'idea precisa del sistema aristotelico, come si potrà negare la relazione della metafisica colla dottrina delle categorie, quando questa tutta si poggia sulla sostanza, e quella contiene gli elementi che compongono la sostanza stessa? La stessa logica, nella quale la dottrina delle categorie si può considerare come il fondamento sul quale si sostiene lo studio del giudizio, del sillogismo, e della dimostrazione, ha valore reale appunto perchè si poggia sulla metafisica. Il Bonitz non ha interamente sciolta la questione sulle categorie aristoteliche. La considerazione del valore reale della logica sarà una dimostrazione per provare il valore metafisico delle categorie. Quin-

di se si può dire che nella categoria aristotelica il valore grammaticale si trova in germe e non così esplicito come pretende il Trendelenburg, resterà però ampiamente manifesto il suo valore reale e metafisico. E questo è quello che più di tutto c' interessa nella nostra storia, sollevare la categoria aristotelica al suo vero grado scientifico; così vi sarà un passaggio naturale dalla dialettica platonica alla metafisica aristotelica, dall' idea alla sostanza. Imperocchè un salto straordinario ed illogico vi sarebbe, quando non solo dall' idea si passasse alla grammatica, secondo il Trendelenburg, ma anche quando dall' idea si scendesse alla pura fisica secondo l'opinione del Bonitz. Noi non solo riconosciamo il valore reale delle categorie, ma eziandio diamo la preferenza al valore reale sul valore logico. E per arrivare a dimostrare tutto ciò, noi dobbiamo esaminare in prima il valore della logica, nella quale si contengono le categorie, e poi il valore reale delle categorie stesse. Ma prima dobbiamo esaminare due cose, una intorno all' importanza che hanno le categorie nelle opere di Aristotele, e da ciò noi siamo assicurati innanzi tratto che un valore reale debbano certamente avere, e l'altra intorno al numero delle categorie aristoteliche. Se noi non ci liberiamo dal grande pregiudizio che il numero dieci delle categorie di Aristotele è sacrosanto perchè fu stabilito dai pittagorici, noi non possiamo avere un campo libero nelle nostre ricerche.

Se noi esaminiamo quali sieno i luoghi ne'quali Aristotele si riferisce alle categorie, troveremo che sono moltissimi. A noi è dovere sciegliere solamente quelli che dinotano il maggior pregio di esse. Incominciamo dalla logica. Le categorie sono il sostrato della logica. Quale è mai il tutto della logica, se non la dimostrazione? e le sue parti sono le categorie, i giudizj, i sillogismi. Ma le categorie sono la sostanza della intera logica, perchè senza di esse mancherebbe il soggetto della tesi, il termine del sillogismo, il soggetto della proposizione. Se noi percorriamo il libro degli elenchi sofistici troveremo nei sofismi *propter figuram dictionis* che spesso si prende la qualità per la quantità, o viceversa, il fare pel patire, o l'essere disposto pel fare. Le categorie dunque hanno una grande considerazione nei sofismi, poichè essi possono nascere dalla maniera diversa di comprenderle, e la loro falsità genera il sofisma, perchè esse sono la base del tutto sillogistico. L'importanza delle categorie nella Topica è massima e si può dire che, tranne i luoghi della Metafisica, in quella si trovano più che in altre opere rammentate. Aristotele dice che la Topica ha per iscopo di dare il metodo per trattare con argomenti ogni questione. Ogni ragionamento consta di proposizione, ed ogni proposizione può contenere una questione, una perfetta definizione, ovvero esprime una cosa o intorno al genere, o intorno alla definizione, o intorno al proprio, o intorno

all'accidente. Poichè qualunque cosa che si dice di un'altra, o si reciproca, o non si reciproca con quella; se si reciproca, può essere o una definizione od una sua proprietà; se non si reciproca, esprime o la natura delle cose ed è un genere: se diversamente, è un accidente. Ma queste quattro differenze di cose si riferiscono ai generi delle categorie, le quali sono dieci. Imperciocchè ogni proposizione versa sempre intorno a queste domande: che cosa sia, quale sia, quanta sia, ed intorno alle altre categorie. Ed appresso immediatamente si soggiugne: spesso nel parlare della sostanza di una cosa, facciamo entrare altre categorie: così dicendo di uno che è animale o che è uomo, diciamo la sua sostanza; dicendo del suo colore bianco diciamo la sua qualità e sostanza, dicendo della sua grandezza di un cubito, diciamo la sua quantità e sostanza, e così di ogni altra categoria. Questo tratto della Topica, in cui si osserva una stretta relazione tra queste quattro idee, cioè il genere, la definizione, il proprio e l'accidente, e le dieci categorie, è notabile. Poichè se nissun giudizio si può fare senza il genere la definizione il proprio e l'accidente, e questi suppongono le categorie; ognun vede l'uso delle medesime nella Topica. Vengono gli analitici posteriori e primi.

Nel cap. 22 del I lib. degli Anal. post. volendo Aristotele provare che non si può dare un numero indefinito di proposizioni tanto affermative che negative, distingue nella dimostrazione gli attributi

essenziali al subbietto dagli accidentali, e dice la dimostrazione non potersi occupare intorno a questi ultimi. Epperò sempre che si attribuisce un predicato ad un soggetto, questo predicato o si contiene nella essenza del soggetto, o significa la qualità, o la quantità, o la relazione, od esprime il fare, od il patire, od il luogo, ovvero il tempo. E soggiugne: quelle cose che si dicono del subbietto necessariamente, significano lo stesso subbietto; non così per gli accidenti: dicendo l'uomo bianco, il bianco non esprime l'istessa cosa che l'uomo, mentre dicendo l'uomo animale, animale dinota ciò che è intrinseco all'uomo. Ed appresso: una sostanza non sarebbe mai definita, se vi fossero infinite cose a dirsi; e siccome di una cosa si può dire od il *quid sit*, od il *quale*, od il *quantum*, ecc.; così segue che la qualità e le altre categorie si dicono per accidente della sostanza, mentre la quiddità dinota la essenza della cosa. Che se determinati sono gli attributi, sono anche finite le categorie. Dimostra inoltre che se una sola idea si può dire di una cosa, non mai si reciproca l'attributo col soggetto, se non quando l'attributo esprime l'essenza, cioè il *quid sit*; mentre le altre idee sono accidentali, e di queste alcune insiedono nel subbietto, altre no: sempre però esse sono del subbietto e non sono la stessa cosa del subbietto. Ed in altro capitolo degli stessi Anal. post., parlando della dimostrazione universale, la quale esprime il *cur res sit* od il

quid res sit, dice che essa esprime l'essenza delle cose, perchè l'universale non è separato da quelle; e ciò si può dire di quell'universale che esprime l'essenza delle cose e di quelle che dinotano la qualità, la quantità, il fare ecc. Aristotele negli analitici primi poi non considera che il sillogismo categorico come quello che contiene il vero ragionamento, perchè versa sull'essenza delle cose. Esso si comprende nella categoria della sostanza, perchè questa è prima e fondamentale categoria. Come la sostanza è la categoria principale, così il sillogismo categorico è il sillogismo per eccellenza. Perciò è che gli elementi del sillogismo sono la sostanza prima che è il soggetto, la specie che è il mezzo termine, ed il genere che è il termine maggiore, cioè la sostanza prima e le sostanze seconde. Non è a dire poi quanta relazione abbia colle categorie il libro *De interpretatione*, poichè questo trattato versa intorno al nome ed al verbo che si risolvono nella categoria della sostanza ed in quella delle altre accidentali. Sicchè possiamo conchiudere le categorie essere la base della dimostrazione, del sillogismo, della proposizione, della dialettica e della sofistica.

Ma non è nella sola logica ove le categorie si trovano considerate: nelle altre opere sono molto frequentemente accennate, ovvero trattate. Il luogo più principale della fisica, dove si discorre delle categorie, è nel lib. V cap. 2. Ivi Aristotele dopo avere distinta la mutazione,

che si dà nel non essere all'essere, o nell'essere al non essere, dal móto che si trova sempre nell'essere; dopo aver detto che il moto essendo una specie di mutazione importa i contrari, così discorre intorno alle singole categorie. Della sostanza non si dà moto, perchè nissuna cosa è ad essa contraria: della relazione neppure, perchè spesso l'altro si trova nel relativo, ma è aggiunto per accidente non per necessità, nè del fare e del patire, nè del motore e del mosso, perchè non si dà moto di moto. Ed appresso: poichè il moto non si dà in queste categorie, segue che esso si trova solamente nella quantità, nella qualità, nel luogo, poichè in esse solamente sussiste l'opposizione. Infatti, nella qualità il moto è l'alterazione, nella quantità l'aumento e la diminuzione, nel luogo il trasporto. Nel lib. IV cap. 1 della Metereologia, si dice che il caldo ed il freddo sono considerati come cosa attiva, l'umido ed il secco come cosa passiva. In questo luogo l'attività fisica, che è una specie di qualità nelle categorie, è divisa nel caldo e nel freddo che sono riducibili al ποιεῖν ed al πάσχειν. Nel I cap. *De anima*, propone la questione intorno all'anima, in qual genere di categorie cioè essa si contenga, e nel cap. 4 dello stesso I lib. dice che l'anima non può essere considerata fuori le categorie. Nell' Etica a Nicomaco 4 cap., parlando del bene e della diversità de' beni, piglia occasione a confutare la dottrina platonica intorno all'unità della idea; e dice: coloro che am-

mettono l'idea unica, non possono della medesima stabilire nè il prima nè il dopo, nè il numero di essa. Il buono, infatti, o dinota la sostanza, o la qualità, o la relazione; ora la sostanza è certamente prima del relativo, il quale è come un accidente, un' aggiunzione della sostanza: dunque non vi può essere una idea comune della sostanza e del relativo. Inoltre il bene si dice in tanti modi quante sono le categorie: nella sostanza, come Dio, la mente: nella qualità, come la virtù: nella quantità, come il mediocre: nella relazione, come l'utile: nel tempo, come l'occasione: nel luogo, come la dieta e simili. Non vi può essere una idea unica, perchè le idee sono diverse quante sono le categorie. E nel 4 cap. del II libro si enumerano tre specie di qualità dell'anima, cioè l'affetto, la facoltà e l'abito, e dopo vari esempi appartenenti a queste tre qualità, si dimostra che la virtù non consiste nè nell'affetto nè nella facoltà, ma nell'abito. Nell' Etica ad Eudemo lib. I cap. 8, si legge che il buono si dice in tanti modi, quanti ne contiene l'essere; e come l'essere o dinota la quiddità, o la qualità, o la quantità, od il quando, od il movente od il mosso; così anche il bene si deve riguardare in questi diversi ordini. Nel cap. 12 del lib. IV della Politica parlando degli elementi dello stato, dice che questo si mantiene per la qualità e per la quantità; nella prima si comprende la libertà, le ricchezze, la disciplina, la nobiltà: nella seconda la moltitudine del po-

polo. Può avvenire spesso che la quantità in uno stato superi la qualità, come un numero d'ignobili e di poveri può essere più considerevole di quello de' nobili e dei ricchi: entrambe però debbono essere contemperate. A compimento di tutti questi tratti dovremmo apportare quelli della Metafisica, dove le categorie hanno un senso affatto reale. Ma noi ci asteniamo dall'addurli non solo perchè è stato da noi già esaminato il lib. IV della Metafisica che è identico presso a poco a quello delle categorie, ma eziandio perchè gli altri tratti sono così considerevoli, che noi crediamo dovercene servire, quando esamineremo l'origine delle categorie nella scienza aristotelica. Per ora ci basti aver provato a sufficienza di quanto grande momento sieno le categorie nelle opere di Aristotele, perchè non ci è scritto in cui non se ne parli. Chi voglia conoscere quante volte presso a poco Aristotele nomini le categorie ne'suoi scritti, legga lo specchietto di tutti i passi che si trova in Prantl (1), ovvero svolga per poco il Trendelenburg, le cui citazioni sono immense.

(1) Pag. 207, nota 336, § IV, Arist. *Kategorien*.

CAPITOLO XVI.

Il numero dieci delle categorie aristoteliche.

La dottrina delle categorie aristoteliche ha agitato la mente dei filosofi non pure intorno al valore, ma altresì intorno al suo numero. E veramente, la prima questione è affine all'altra; imperocchè il numero delle categorie deve esser tale da rivelare una idea completa d'un tutto, e dall'ordine che in esso si rivela si può benissimo giudicare che cosa esse manifestano, a che fine sono dirette. Prima dunque di procedere all'esame del vero valore, del significato più notabile delle categorie, noi siamo in obbligo di esaminare questa questione: Aristotele ha detto mai quante sono le categorie? si può ammettere il numero dieci come numero certo, determinato e voluto da Aristotele? la storia delle categorie deve sciogliere una volta questa questione.

Se noi stiamo al solo scritto logico delle categorie, troviamo che esse sono dieci. Ma se ivi non si assegna un principio il quale dia la ragione di siffatto numero, e se alcune di esse sono superflue, niuno potrà giudicare ingiusto il giudizio del Kant e dell'Hegel che dissero le categorie di Aristotele una raccolta in fretta. Felice fu certamente la interpretazione di coloro che dissero Aristotele avere ammesse dieci categorie, per avere un numero eguale a quello

dei pittagorici. Nella impossibilità di dedurre questo numero dieci da un principio, si ammise una ragione tradizionale. Perchè si faccia un poco di luce su questa questione, uopo è richiamare tutti gli scritti di Aristotele. Nei quali ci appare certo che le categorie le quali si trovano nella logica, non sono giammai annoverate tutte dieci. Invece il numero più costante è tre, cioè la sostanza, la qualità e la quantità; dopo di esse più di frequente tra tutte le altre è la relazione; poi le altre quattro, prima il luogo che è menzionato più volte del tempo, poi il tempo più del fare e del patire: infine poche volte l'avere, una sola volta il sito, ed in quel solo luogo nel quale sono enumerate tutte dieci le categorie come sono nella logica. Notiamo ancora che non sono vari quei luoghi, ne'quali dopo la enumerazione delle prime tre, quattro, o cinque categorie si trovano le espressioni, - *ed altrettali*, - *ed altre divise categorie*, - *ed altri predicati*, - *ed altre*, e *simili*. Ora che cosa vogliono dire queste espressioni? o che si debbano richiamare tutte quelle categorie che altrove sono state enumerate esattamente; perchè l'espressione, *e simili*, dinota una enumerazione inesatta fatta per abbreviazione, ma che suppone un'altra altrove fatta esattamente: ovvero che si possono annoverare quante sono le possibili categorie; ed allora l'espressione, *e simili*, dinota una enumerazione indefinita, perchè lascia agli altri il campo libero di considerare quante altre

si vogliano. La questione intorno al numero delle categorie torna a questo doppio problema: Aristotele ha lasciato scritto un numero determinato ovvero un numero indeterminato di categorie? Ora perchè si dica che il numero delle categorie aristoteliche non è determinato, fa d'uopo che Aristotele in alcuni luoghi ne citi più o meno di dieci, ovvero quelle che non sono comprese nel numero dieci. Ma siccome la enumerazione delle prime categorie molte volte è seguita dall'aggiunto, *e simili ed altrettali;* così si potrebbe supporre che sotto queste parole si comprendano appunto quelle rimanenti che sono nel dieci. Eppure noi troviamo due cose: la prima, che si annoverano categorie quelle che non sono comprese nel dieci, la seconda, che il numero stesso di dieci non è accettato da Aristotele come definitivo. E valga il vero: rispetto alla prima questione noi troviamo detto essere categorie alcune idee di che non è affatto menzione nello scritto logico. Negli elenchi dei sofismi si annoverano il mascolino ed il femminino come due categorie diverse, perchè si contano appunto tra le altre solite. Ivi si dice, che i sofismi secondo la figura del discorso sono, quando l'istesso s'interpreta per una cosa diversa, o viceversa: come il mascolino pel femminino od il femminino pel mascolino, oppure il quale pel quanto od il quanto pel quale, od il fare pel patire od il sito pel fare, e simili (1). Nella

(1) Vedi *Soph. Elen.*, cap. 4.

Metafisica lib. IX, si dice che il possibile può essere o non essere, ovvero non essere od essere: e poi si soggiugne: similmente avviene in tutte le categorie, come si dice possibile il camminare, od il non camminare, e possibile il non camminare od il camminare. In questo luogo dunque il camminare è detto di essere una categoria. Nella stessa Metafisica (1) sono chiamate categorie la lunghezza, la larghezza, il numero, il colore; ed altrove (2) la forma e la materia in quanto rappresentano l'essere. Negli analitici troviamo il possibile ed il necessario essere nominati categorie, e nella Fisica tutte le produzioni dell'arte, come il letto, il vestito (3). Finalmente nel *De part. anim.* sono chiamate categorie i vari incessi degli animali, come il volare, il notare, il camminare, l'andar carpone (4). Se dunque si volessero ritenere come categorie tutte le diverse idee testè esposte, noi avremmo un numero il quale sorpassa il dieci. Perciò osserva il Prantl, dietro tal numero di categorie, che nissuna differenza passa tra il senso particolare ed il senso generale della parola categoria; imperocchè con questa parola si vuole dinotare qualunque determinazione dell'essere (5). Da ciò pare evidente questa conclusione: che la questione, quale sia il numero delle categorie aristo-

(1) *Metaph.* lib. XIV cap. 6.
(2) *Metaph.* lib. IV cap. 28.
(3) *Anal. Pri.* I, 24 e 29. *Phys.* lib. II, cap. 1.
(4) *De part. anim.* lib. I cap. 1.
(5) PRANTL, pag. 203, nota 349.

teliche, non si può risolvere coll'ammettere un numero determinato, p. es. dieci, dodici, quindici, od altro numero. Imperocchè se si vuole accettare un numero qualunque, non mancano tratti ne'quali o una di quelle categorie numerate viene trasandata, ovvero viene ammessa un'altra in suo luogo che altrove non si trova. Chi p. es. può non tenere in considerazione, oltre i passi finora esaminati in cui si parla di altre categorie non rinchiuse nel numero dieci, quegli altri, ove il moto è posto insieme colle altre categorie? Nel V lib. della Metafisica dopo la sostanza, la qualità, la quantità, il luogo ed il tempo viene posto il moto, καὶ τῇ κινήσει (1). Anzi nell' Etica ad Eudemo dopo la sostanza, la qualità, la quantità, il luogo ed il tempo si annovera non il moto, ma due diverse categorie che al moto si riferiscono, cioè il mosso ed il motore, καὶ πρὸς τούτοις τό μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι το δέ ἐν τῳ κινεῖν (2).

L'altro lato della questione dal già detto è in buona parte risoluto: poichè, se il numero delle categorie presso Aristotele è variabile, è chiaro che il dieci non può considerarsi come un numero definito. Se non che questo numero si trova due volte in tutte le opere di Aristotele, la prima nello scritto logico delle categorie, dove si annoverano dieci categorie ma non si trova però

(1) Cap. 4 *Metaph.*, lib. V.
(2) *Eth. Eud.*, lib. I, cap. 8.

il δέκα, la seconda nella Topica dove si rinviene propriamente τον ἀριθμον δέκα; bisogna dunque portare una speciale attenzione su questa parola δέκα. In quanto allo scritto logico, dove si annoverano dieci categorie, sebbene non si dica che sono propriamente dieci di numero, è facile il giudicare che questo libro non appartiene ad Aristotele. Il Trendelenburg osserva che Aristotele trattò la dottrina delle categorie anche in certi altri scritti da noi perduti, e conferma questa opinione con due passi, uno di Desippo nel quale pare l'argomento delle categorie versare in cose alquanto diverse da quelle di che tratta lo scritto logico, cioè intorno ai casi ed alle declinazioni, ed un altro di Diogene Laerzio che chiama i trattati della dialettica commenti o luoghi argomentativi (1). Veramente questi due passi molto vagamente provano la sua opinione. Sono però più notabili queste altre osservazioni. Non mancano luoghi in Aristotele, in cui le categorie sono dette di essere divise (2): la parola διαίρεσις esprime propriamente la divisione di cose diverse, come si legge nella Topica dove si parla della divisione del genere e della specie (3). Nota ancora il Trendelenburg un passo nel libro *De anima* dove si dice che è stato già trattato nei generali discorsi intorno

(1) Trend., pag. 11, art. 3, *Arist. Kategorienlehre.*

(2) *De anima*, I, 1.

(3) *Top.*, IV, 1.

all'agire ed al patire, come sia possibile od impossibile che il simile soffra per mezzo del simile (1). E nel *De gener. anim.* Aristotele (2) dice di aver parlato, in quali cose sussista l'agire ed il patire. Ed a ciò fa eco, egli osserva, quello che Diogene Laerzio dice di uno scritto di Aristotele intitolato περὶ τὸν ποιεῖν καὶ πεπονθέναι (3). Il Trendelenburg va d'accordo perfettamente col Kersten nello scritterello in difesa delle categorie di Aristotele contro il Kant. L'unica ragione per la quale l'uno e l'altro filosofo credono che qualche cosa manchi a questo scritto logico, è questa, perchè le altre sei categorie non dovevano essere trasandate perchè erano chiare, come in esso si legge; poichè quelle sei meritavano molte osservazioni al pari delle altre. Entrambi però convengono non solo nell'ammettere il numero dieci delle categorie, ma eziandio nel ritenere come autentico lo scritto logico. Ma noi profittando delle belle osservazioni del Trendelenburg, notiamo che se nel VII cap. delle categorie si dice che le cose dette intorno alle esposte categorie sono bastanti (4), ciò contraddice perfettamente a quello che egli osserva intorno alle categorie del fare e del patire. Im-

(1) *De anima*, lib. II, cap. 5.

(2) *De generat. anim.*, lib. IV, cap. 3.

(3) DIOG. LAER., V cap. 12; Vedi TREND., pag. 10, art. 3, *Arist. Kategorienlehre.*

(4) Ὑπέρ μὲν οὖν τῶν προτεθέντων γενῶν ἱκανα τὰ ειρημένα. Cap. VII, *Ad categ.*

perocchè mentre nello scritto logico si dice che è stato detto molto intorno alle categorie, e quindi anche intorno al fare ed al patire (ed in verità poco o nulla è stato detto); invece nei luoghi surriferiti si dice che si è parlato intorno a queste due categorie. E dove? nello scritto delle categorie? ma ivi non solo non se ne parla, ma si dice che si è detto molto; in altri scritti perduti? e perchè non citare nello scritto logico questi altri scritti, i quali sono citati in luoghi ben differenti dall'argomento delle categorie? e perchè dire anzi che si è detto abbastanza intorno a tutte le categorie? Ammettere che lo scritto logico delle categorie sia di Aristotele e che vi sieno stati altri scritti perduti intorno alle sei categorie le quali meritavano una dilucidazione, è un contraddire a quello che si legge nelle categorie; perchè ivi si assegna anche la ragione, perchè poco si discorre di esse, cioè perchè sono chiare. Nè vale il dire che questo scritto sia stato mutilato od accorciato perchè la questione torna sempre là: il settimo capitolo dice che le dieci categorie sono state abbondantemente trattate, mentre le sei sono appena accettate appunto perchè sono chiare. La contraddizione tra il VII cap. delle categorie ed il V capitolo del II libro *De anima* non si può evitare, senza ritenere lo scritto delle categorie come apocrifo. Il Trendelenburg ed il Kersten ammisero il numero dieci delle categorie come un numero definitivo di Aristotele: mentre per questo numero appunto

si trova un sospetto ancora intorno all'autenticità di questo libro. Fa meraviglia poi come il Kersten il quale difende il numero delle dieci categorie contro le osservazioni di Kant e di Hegel, abbia egli stesso confessato che quella dell'avere è posta nel numero delle altre, solamente per completare il numero dieci pittagorico. Con siffatta confessione non so come si possa dimostrare che le categorie di Aristotele non sieno state pigliate a caso, e che vi sia un principio che le regoli. Il primo sospetto intorno all'autenticità dello scritto logico delle categorie nasce dal *dieci* consacrato come numero definitivo di Aristotele. Noi siamo sicuri che Aristotele abbia scritto un libro intorno alle categorie, perchè molte sono le testimonianze le quali affermano la esistenza di esso. Non solo l'autorità di Diogene il Laerzio il conferma, ma eziandio quella di Simplicio il quale ci dice che Adrasto parlando dell'ordine degli scritti di Aristotele nomina il libro delle categorie come il primo; anzi Adrasto stesso lo intitola diversamente, cioè il libro intorno agli esseri, τῶν ὄντων τὸ μέν ἐστι (1). Ma che quello che noi abbiamo sia il

(1) Valentino Rose ha scritto un'opera premiata dall'Accademia di Berlino intitolata *Aristoteles pseudepigraphus*, dove esamina quali sieno le opere apocrife di Aristotele. Riguardo agli scritti logici egli osserva che tanta fu la farragine di queste opere fatte dalla scuola peripatetica, che essa fu considerata come l'inventrice della logica. Questi libri che si pubblicavano erano fatti più per la scuola

vero, ciò non possiamo accettare perchè ivi si propone il numero dieci delle categorie come de-

anzichè per la filosofia: così si spiegano i varj titoli che essi portavano, mentre trattavano quasi le stesse materie. E qui l'autore enumera ad una ad una tutte le diverse opere logiche appartenenti agli analitici, ed alla topica, le quali sono citate da varj commentatori, come Alessandro, Ammonio, Filopone, Andronico; dipoi furono esclusi tutti questi varj scritti e furono ritenuti come genuini solamente quelli che portavano il nome di Aristotele Il libro delle categorie poi era di due edizioni: la prima era intitolata *ante topica*, τὰ πρὸ τῶν τόπων. Questo titolo del libro si trova presso Andronico di Rodi e presso Adrasto che dice dopo le categorie immediatamente venire il libro della topica. La seconda edizione del libro delle categorie sappiamo che portava un diverso titolo: di esso parla SIMPLICIO nei *Prolegomeni alle categorie* così: ἱστορεῖ δὲ ὁ Ἄδραστος ἐν τῷ περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων, ὅτι φέρεται καὶ ἄλλο τῶν κατηγοριῶν βιβλίον ὡς Ἀριστοτέλους, καὶ αὐτὸ βραχὺ ὂν καὶ σύντομον τὴν λέξιν καὶ διαιρέσεσιν ὀλίγαις διαφερόμενον, ἀρχὴν δὲ ἔχον « τῶν ὄντων τὸ μὲν ἐστι », πλῆθος δὲ στίχων ἑκατέρου τὸ αὐτὸ ἀναγράφει, ὥστε τὸ βραχὺ κατὰ τὴν λέξιν εἶπεν, ὡς συντόμως ἕκαστον τῶν ἐπιχειρημάτων ἐκτιθέμενον. Ammonio molto più chiaramente: δύο δὲ ὡς εἴρηται βιβλίων κατηγοριῶν εὑρεθέντων σχεδὸν παραπλησίων κατὰ πάντα καὶ κατ' αὐτὸ τὸ προοίμιον· ἔστι γὰρ τοῦ ἑτέρου ἡ ἀρχὴ « τῶν ὄντων τὰ μὲν ὁμώνυμά ἐστι τα δὲ συνώνυμα », ἥτις σχεδὸν ἡ αὐτή ἐστι τῳ προκειμένῳ βιβλίῳ· ἐκρίθη τοῦτο γνήσιον εἶναι τοῦ φιλοσόφου τὸ βιβλίον ὑπὸ πάντων ἐξηγητῶν. Finalmente BOEZIO, *In praedicamenta*: Ari-

finito. Questo numero dieci non si trova che una sola volta in tutte le opere di Aristotele, cioè

stotelis vero neque ullius alterius liber est, idcirco quod in omni philosophia sibi ipse de hujus operis disputatione consentit et brevitas ipsa atque subtilitas ab Aristotele non discrepat...... quamquam extet alter Aristotelis liber de eisdem disputans, eadem fere continens, quum sit oratione diversus, sed hic proprietatis liber calculum cepit ». Ora del libro di questo diverso titolo non si sa nulla: forse potrebbe essere lo stesso del libro IV della *Metafisica*. Del primo si può dire che essendo stato intitolato τὰ πρὸ τῶν τόπων, non può perciò essere di Aristotele, perchè esso allude alla questione sulla serie e sull'ordine degli scritti logici che venne agitata dai peripatetici posteriori. D'altronde sappiamo che i primi discepoli di Aristotele scrissero tutti intorno alle categorie, come Teofrasto, Eudemo, Clinia, Fania. Ed il Rose conferma ciò coi tratti di Ammonio e di David nell'*Introduzione al commento sulle categorie*. Da ciò egli vuole conchiudere che il libro delle categorie che si trova nelle opere di Aristotele si potrebbe bene attribuire ad uno di questi discepoli. Vedi pag. 129, Κατηγορίαι. A noi però pare piuttosto doversi accettare la opinione precedente, che egli stesso, il Rose, premette alla critica degli scritti logici, che cioè sia un libro scritto dai peripatetici posteriori; ed in ciò siamo concordi col Prantl, il quale vi ritrova qualche traccia di dicitura propria degli stoici.

Riguardo allo scritto περι ἐναντίων, o περὶ ἀντικειμένων osserva il Rose che oltre le due dissertazioni che si trovano citate da Simplicio appresso ai due libri delle categorie, si trova anche un'altra in un sol libro che avea per titolo: Ἀριστοτέλους περὶ ἀντικειμένων. In essa si rinvengono questioni molto simili agli stoici: anzi vi sono dei paragoni colle dottrine degli stoici e quelle di Aristotele. Il Rose apporta tutti i passi di Simplicio in cui viene

nel I libro della Topica. Il Prantl osserva in questo passo che la parola ἀριθμόν che ivi si legge non è tale da fare gran peso; perchè ei cita un altro luogo del IV libro della Metereologia cap. 8 dove si enumerano diciotto maniere opposte ne'corpi, ed intanto si trova la parola ἀριθμὸν senza il numero diciotto. Epperò crede che il δέκα sia stata una parola aggiunta posteriormente dalle scuole: tanto più perchè in questo luogo della Tòpica le categorie sono esposte senza le solite particelle disgiuntive, ἤ. Si sospetta dunque in questo passo una maniera di parlare non propria di Aristotele, ma delle scuole. Per quanto sia esatta ed acuta questa osservazione, essa ha del probabile; ma gli altri argomenti, che altrove adduce, maggiormente confermano l'inautenticità del libro delle categorie. Egli osserva che vi fu un tempo, in cui la dottrina delle categorie non ebbe altro valore che il solo formale: ed al certo la nostra storia dimostrerà che dagli stoici in poi le categorie non furono che mere espressioni grammaticali; fu allora che esse servirono piuttosto alla rettorica ed alla logica formale, in quanto questa somministrava gli argomenti alla prima. E ciò nacque non solo dall'indirizzo che ebbe la logica secondo gli stoici, ma eziandio dallo stesso studio

citato Giamblico, il quale profittò di molte cose su questo argomento tolte da Porfirio (Vedi ibid. pag. 130 e seg.), e sospetta che di questo libro siasi servito il pseudo Archita nel suo ἐν τῷ περὶ τῶν ἀντικειμένων βιβλίῳ.

sulla Topica di Aristotele, dove si osserva la grande affinità tra questa e le categorie. In questo tempo, mentre le categorie erano ridotte ad un vano formalismo, serbarono però la primazia nella scienza. Lo scibile anzi si rinchiuse in questo trattato formale delle categorie, il quale era considerato come la chiave di tutta la scienza. Ed aggiungo ancora un'altra circostanza: la scienza, essendo così isterilita, non poteva vivere che delle tradizioni dottrinali: il ricordarsi che dieci erano le categorie pittagoriche era una conferma del numero identico di quelle di Aristotele. E perchè dunque dieci furono le categorie pittagoriche, e perchè la dottrina delle categorie non avea altro uso che per la rettorica, avvenne che questo scritto fu intitolato: Κατηγορὶαι δὲκα, ovvero περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος, o περὶ τῶν δὲκα γενῶν, o finalmente προ τῶν τοπικῶν, come dice Simplicio. Tutti questi varj titoli possono essere un argomento che non un solo scritto ci doveva essere intorno alle categorie, perchè esso era il libro delle instituzioni scientifiche. Perciò è che il libro delle categorie ebbe allora uno scopo che ora non ha, od almeno che si può dire non dimostrare di averlo; perchè Simplicio e Boezio ci dicono che esso era una instituzione propedeutica alla Topica, ed il luogo suo era innanzi alla Topica; qual sito ora certamente non occupa. Tutte queste considerazioni ci conducono a non avere in alcun momento il numero

dieci, voluto come definitivo dallo scrittore delle categorie aristoteliche.

Se poi portiamo particolare attenzione sul merito dello scritto logico delle categorie, esso ci parrà indegno di Aristotele, non perchè ivi si annoverano le dieci categorie le quali sono riducibili, (poichè anche altrove Aristotele enumera quasi le istesse, sebbene non tutte dieci), ma per la maniera con cui esso è scritto. Dalla esposizione brevissima che abbiamo fatta, già si vede che nissuna cura si pone dallo scrittore nell'ordinare gli esempi di ciascuna categoria sotto diverse specie. Ma il modo con cui esso è scritto, argomenta che è un libro proprio fatto per la scuola, perchè versa sopra definizione di categorie e sopra esempi. Non vi è principio da cui dipendono le categorie, nè vi si osserva una ragione che abbia un'aria un po' elevata al di sopra della scuola; è il vero formalismo, è la sola conoscenza de'nomi. Nè si può dire che una sola mano abbia compilato questo scritto, perchè mentre le prime quattro categorie sono esposte e le altre sei si dice che sono chiare, nei postpredicamenti poi si parla di una categoria trasandata, quale è appunto l'avere. Ma poi in questo stesso scritto non è stimato neppure bastante il numero dieci, perchè vi sono annoverate quattordici e non dieci categorie, se si pone mente anche a quelle dei postpredicamenti. Il giudicio di Kant e di Hegel

è severo, ma giusto intorno a questo scritto logico delle categorie. Il Kant dice, che sarebbe stato dovere di Aristotele esaminare un po' più a fondo la dottrina delle categorie: invece egli senza porre alcun principio accoglie le categorie come gli vengono innanzi. In seguito poi ritrova altre cinque categorie, e le aggiunge col nome di post-predicamenti (1). Hegel poi osserva che Aristotele unì le categorie ai postpredicamenti, e le pose tutte insieme raccogliendole in fretta (2). Dalla breve analisi delle espressioni che si leggono in questo scritto, si può giudicare anche il tempo in cui fu esso pubblicato. Il Prantl osserva in prima che in questo scritto vi sono di tratto in tratto ripetizioni noiose ed espressioni sospette, come p. es. προενεγκεῖν, παραδέχεσθαι. Nel cap. VII si fa questa questione: se il πρός τί sia lo stesso che il πρός τί πῶς ἔχον; ora la espressione πρὸς τί πῶς ἔχον non si trova affatto ripetuta in nissun luogo delle opere di Aristotele, perchè la sua origine è propria degli stoici. Abbiamo già visto che la espressione δεύτεραι οὐσιαὶ non si rinviene in nissuna delle opere dello Stagirita tranne nello scritto logico, e che al più si trova nominata la sostanza prima, πρώτη οὐσία, la quale dinota la forma, non già la sostanza individuale di che si parla dallo scrittore delle categorie. La confusione poi delle qualità accidentali che

(1) Kant, *Kitik der reinen Vernunft.*

(2) Hegel, *Vorlesungen über Gesch. d. philos.* Th. I.

si osserva nello scritto logico ha origine dagli stoici, dei quali Stobeo dice che nominarono ποιότητα le qualità essenziali: e Plutarco osserva che gli stoici dissero ὑποκείμενα la sostanza, e la qualità poi οὐσία e ποιότης. Ora il ποιότης non si trova nello scritto pseudoaristotelico, perchè gli stoici adoperarono il ποιότητης invece del ποίοτης. E ciò anche è un indizio che lo scritto sia d'origine stoica. Lo stesso dice anche Simplicio, il quale afferma che gli stoici chiamarono la differenza essenziale τό κοίνον τῆς ποιότητης. Finalmente nel capitolo de' contrari osserva il Prantl una contradizione; si dice che dal negativo all'affermativo non si dà passaggio, come il cieco non addiventa veggente, nè il calvo chiomato, nè colui che ha denti li acquista. Ciò è in contradizione con quello che si legge nel 7 cap. del libro VI della Metafisica, dove si dice che dalla privazione vi è il passaggio all'affermazione, come p. es. dallo stato ammalato si passa allo stato sano. Per le quali cose così conchiude il Prantl: *hoffentlich der Glaube an eine aristotelische Autorschaft des Buches völlig verschwinden kann* (1). Intorno poi al tempo in cui questo libro fu scritto, il Prantl crede che sia un'opera di un peripatetico publicata non prima dell'apparizione della filosofia di Crisippo, perchè moltissima relazione essa ha colla dottrina stoica delle categorie, ed innanzi alla com-

(1) Prantl, *S. IV*, pag. 90, nota 5.

pilazione delle opere di Aristotele fatta da Tirannione, la quale avvenne settant'anni prima dell'èra volgare (1).

Capitolo XVII.

Valore della logica aristotelica.

Se noi finora non abbiamo conosciuto delle categorie che il solo valore grammaticale in quanto esse nascono dalla proposizione, davamo però un indizio del valore anche reale per mezzo di tanti luoghi ne' quali Aristotele ne fa menzione. Il nostro ragionare è stato questo: è egli mai possibile che quelle categorie le quali tante volte sono o citate ovvero esplicate, debbano essere confinate nella sola logica? Il passaggio del valore logico al valore reale delle categorie non si può fare, se non consideriamo quale sia il valore generale della logica aristotelica.

Aristotele ha distinta nella logica l'apodittica dalla dialettica: questa consiste nel probabile, nell'accidentale, nella opinione; quella per contrario versa nel vero, nel necessario, nella scienza. La dialettica essendo quella parte della logica che versa nell'opinione, contiene od il vero od

(1) Prantl, *S. IX, die späteren peripatetiker*, pag. 530.

il falso: epperò importa l'esame di quelle cose che possono essere o vere o false. Nella dialettica entra il sì od il no, perchè qualunque proposizione dovendo essere esaminata contiene sempre una conclusione di simil fatta, cioè o negativa od affermativa. Perciò è che la dialettica appartiene piuttosto alla pratica, sebbene abbia la sua teoria, ed è unita alla rettorica perchè entrambe versano nel probabile. Se la dialettica rappresenta piuttosto il lato esterno della scienza, l'apodittica dinota la sua parte essenziale. Aristotele dice che la filosofia conosce, la dialettica esperimenta e la sofistica versa nel solo fenomeno. Difatti: l'apodittica versa nell'universale, nel necessario, il quale non può essere diversamente. La differenza dunque tra l'opinione e la scienza nasce dalla differenza dei soggetti di entrambe: l'universale, il καθόλου è l'ἀναγκαῖον: il necessario è l'οὐκ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν, il non potere essere diversamente; il comune al contrario è quello che può essere variabile: il κοινὸν è il probabile. La differenza tra l'apodittica e la dialettica è espressa in un altro modo presso Aristotele a noi molto interessante. Il λόγος presso Aristotele abbraccia la dialettica e l'apodittica, perchè non vi è scienza senza parola, nè parola senza scienza. Però mentre la dialettica è via al vero, è indagatrice della verità, ed importa quasi travaglio, affanno; invece l'apodittica dinota il riposo nel vero acquistato per mezzo della dialettica. In quanto la dialettica si travaglia in-

torno al vero, essa è lontana da questo come la parola dal pensiero: mentre l'apodittica riposa nel vero perchè contiene i principii delle cose, ed è diversa dalla dialettica, come il pensiero dalla parola. Ecco la distinzione del λογικῶς dall'ανκλυτικῶς: il primo dinota l'espressione verbale, il λόγος della scienza: il secondo è l'analisi de' principii delle cose. Perciò la dialettica si abbraccia colla rettorica dove trionfa la parola: invece l'apodittica ha stretta relazione col pensiero, colla scienza, coi principii generali. La dialettica non è la rettorica, ma le si avvicina perchè studia del pari la parola che è preparazione alla scienza: nè l'apodittica è la filosofia, sebbene da alcuni tratti pare con essa immedesimarsi, perchè studia il pensiero subbiettivo. La dialettica perciò si trova nella logica principalmente e nella sofistica, dove si porta attenzione sulle parole; l'apodittica poi è studiata negli analitici, dove si considera la dimostrazione, il sillogismo. Così distinta la logica, noi cerchiamo conoscere non il valore verbale, λογικῶς propriamente detto, della logica, ma il valore subbiettivo del pensiero.

Mentre nell'apodittica si trova la grande relazione tra la logica e la filosofia, la prima però è sempre distinta dall'ultima; poichè l'apodittica forma sempre una scienza a parte, la quale però si fonda sulla metafisica. La logica è distinta dalla metafisica, perchè il pensiero umano è qualche cosa diversa dall'oggetto. La rela-

zione poi tra il soggetto e l'oggetto, la condizione indispensabile del pensiero per pensare l'oggetto fanno sì, che Aristotele alle volte immedesima l'apodittica colla scienza, ovvero colla realtà. Ed infatti: l'unità della metafisica e della logica si trova appunto nel concetto, come vedremo in appresso. Per ora ci basti provare che l'apodittica distinta dalla metafisica ha sempre relazione colla realtà presso Aristotele. Nell'apodittica si distingue sempre la parte soggettiva dall'oggettiva: la prima dipende dalla seconda. Il vero ed il falso risponde all'essere ed al non essere; l'affermazione e la negazione all'unione od alla disgiunzione delle cose. La dipendenza del subbietto si manifesta là, dove si dice che il subbietto si deve conformare all'obbietto. Inoltre il sapere apodittico consiste nell'universale, ossia nel καϑόλου, il quale germina dal καϑ' αὑτὸ, ossia dal sostrato e dal κατὰ παντὸς, ossia dal predicato. L'unione del subbietto col predicato è quella che forma il principio, la base dell'apodittica, e questa unione non si appoggia che nella realtà. Poichè l'unione o la disgiunzione del subbietto col predicato è quella, alla quale si deve conformare l'affermazione o la negazione. I principii stessi della dimostrazione sono fondati sulla metafisica. L'apodittica, dice Aristotele, consiste nel vero, nel primo, nell'immediato, nel conoscibile, nell'originario, nel causale; ed altrove, che è posta nella conoscenza del perchè, dove si trova il sillogismo scientifico. Gli altri principii che do-

minano nella logica sono quelli d'identità, di contraddizione, di mezzo escluso: questi principii sono fondati nell'obbietto, perchè la loro verità Aristotele la dimostra, col riferirsi alle cose nelle quali è impossibile la contraddizione.

Le prove che noi abbiamo addotte finora per dichiarare il valore reale della logica sono piuttosto generali: noi dobbiamo scorgere nel trattato della proposizione e degli analitici la grande relazione tra la logica e la dottrina metafisica. Aristotele esaminando le dottrine de' filosofi precedenti le trova contraddittorie, perchè mentre hanno negato un principio, pure l'hanno implicitamente ammesso nell'altro da essi ritenuto come vero. E ciò è detto tanto della filosofia gionica, quanto della eleatica. Ma se la contraddizione è falsa, perchè si ammette nello stesso tempo e nello stesso senso che una cosa sia e non sia, bisogna trovare il mezzo di risolverla. Ed è questo: bisogna ammettere la determinazione dell'essere, in virtù della quale l'essere non può essere una cosa e l'altra. D'altronde non si può negare il non essere delle cose, poichè esse diventano, ossia passano dal non essere all'essere; quale passaggio non avviene dall'assoluta non esistenza dell'essere alla reale esistenza dell'essere stesso. Qualche cosa deve preesistere al non essere: essa è la potenza la quale importa il non essere e l'essere nello stesso tempo, ma in diverso senso. Congiungendo dunque l'atto e la potenza, si trova l'essere ed il non essere delle cose, ed il loro

passaggio dal non essere all'essere. Ora il principio di contraddizione inteso in questo senso guida Aristotele nella scienza metafisica non solo, ma ancora nella logica. Difatti: si osserva nel *De interpretatione* che la verità di una proposizione sta nel rapporto tra il soggetto ed il predicato, perchè essa suppone la realtà, la quale contiene la determinazione della cosa. Poichè la contraddizione sta nell'unione di due termini opposti: dunque per trovare il vero od il falso di una proposizione, bisogna vedere se i due termini che si distruggono a vicenda, sieno oppur no uniti. Se dunque non si trova la determinazione di un essere, non vi sarà nè la verità nè la falsità. Ma se Aristotele risolve la questione tra gli eleatici ed i gionici ammettendo l'atto e la potenza; è necessità che ei consideri non solo le proposizioni rispetto all'atto, che sono affermative o negative, universali o particolari, ma eziandio esamini quelle che riguardano la potenza, cioè le proposizioni possibili.

Ma quale è mai la relazione tra la metafisica e la dottrina degli analitici primi e posteriori? Aristotele nei libri degli analitici esamina la forma del raziocinio e della dimostrazione: eppure l'analisi del pensiero s' inspira sulla realtà delle cose. Negli analitici primi fa l'analisi delle diverse forme che si trovano nel sillogismo riguardo alle figure ed ai modi: ne' posteriori esamina la dimostrazione, la quale è la forma della scienza. E siccome la scienza per eccellenza è la

metafisica; così nell'analisi della dimostrazione vedremo come Aristotele si accostò a quella. La scienza è la cognizione per la cagione: epperò è certa. Se Aristotele riconosce il sillogismo categorico come il sillogismo per eccellenza perchè in lui si trova una mediazione necessaria tra i due termini; a ragione egli osserva che non si può avere la vera dimostrazione senza scovrire la cagione delle cose. Perchè la dimostrazione sia certa, bisogna che i principii sieno necessarj: ed il termine medio deve essere del pari necessario, altrimenti non vi sarebbe vera mediazione. La dimostrazione suppone la necessità delle cose, e questa necessità non si trova che in quelle che si dicono di tutto, ossia nelle cose universali e non accidentali. Esamina inoltre Aristotele la differenza tra la definizione e la dimostrazione, mostrando che mentre la prima spiega la cosa, la seconda esamina la ragione della cosa stessa. Ora da tutto ciò chi non vede la grande relazione tra l'analisi del pensiero e quella della realtà? Ed in vero: il punto principale tanto della metafisica quanto della logica è l'individuo il quale si compone di materia e forma; e la definizione è l'espressione ideale dell'individuo. La essenza dell'individuo è la forma, e l'essenza della definizione sta nella specie; questa distingue, al pari della forma che crea l'individuità delle cose. Ma per distinguere l'individuo, bisogna che vi sia un essere comune, col quale abbia identità, e dal quale si differenzi per la for-

ma. Gli esseri sono identici per la materia e diversi per la forma : e la definizione allora esprime la vera essenza dell'individuo, quando lo comprende nel genere e nella specie. L' atto dunque e la potenza che nella metafisica creano l' individuo, nella proposizione comprendono il soggetto ed il predicato, e nella definizione il genere e la differenza; coll'avvertenza però che nella proposizione si esprime la sola unione del predicato col soggetto, e nella definizione si rivela l'essenza dell' individuo, in quanto si notano i termini che lo compongono. Però tanto nella proposizione quanto nella definizione giace un termine occulto, il quale deve essere svolto, perchè la conoscenza addiventi esplicita. L'unione della forma colla materia che costituisce l' individuo, l'unione dell'atto colla potenza che compone la proposizione, l' unione della specie col genere che produce la definizione, avviene per mezzo del moto, il quale se si considera realmente, ci conduce al primo motore, locchè prova Aristotele nella Metafisica e nella Fisica; se poi lo si considera nella logica, ci offre una terza idea che complementa la nostra conoscenza. Il termine medio fa nella scienza ciocchè il moto nella natura. Tutta la natura sta in un sistema tra Dio e le cose, in quanto esso è il primo motore; ed il sistema della logica aristotelica sta nella dimostrazione e nel sillogismo, ove il termine medio collega il genere alla specie : come questo avendo relazione col principio di una

cosa non può moltiplicarsi all' infinito; così il moto non può essere infinito, perchè suppone una prima causa. Il moto si appunta nella causa e finisce nell'effetto, e, sebbene uno in sè, si dualizza ne' termini tra cui intercede; ed il termine medio esprimendo la relazione fra due idee, sebbene uno numericamente, è doppio logicamente. Il moto si appunta nella causa, ed il termine medio sta appunto nella conoscenza di questa causa, perchè la scienza è la conoscenza delle cose per le loro ragioni. Colla causa materiale e formale che formano il *sinolo* dell' individuo, Aristotele arriva fino a Dio come prima causa in quanto tra lui e la natura intercede il moto: e colla idea di causa nella logica arriva a comporre la scienza. Il termine medio è il nerbo della scienza, della dimostrazione, del sillogismo, della definizione, della proposizione nella logica, perchè lo scibile per lui si esplica, si complementa, si ordina; ed il moto è la ragione dell'individuo, dell'ordine della natura, è la base e l'apice del cosmo. La logica e la metafisica si congiungono insieme: l'una esprime il processo del pensiero, l'altra quello delle cose. Nè è da lasciare inosservato che Aristotele tanto nella logica quanto nella metafisica non si discosta dalla considerazione dell' individuo; l'analisi delle idee, che in lui si contengono, porge l'analisi del pensiero e della realtà. Platone non riguarda che le idee generali; mentre Aristotele pone maggiore attenzione alle particolari: il primo tro-

vò nel generale l'individuo, la materia, il sensibile; il secondo invece dell'individuo cercò la causa. E mentre Platone pone la dialettica nelle idee nelle quali trova il contrario, Aristotele fa consistere la logica e la metafisica nella relazione tra il fatto e la causa. Tutti e due sono d'accordo nel trovare in una idea il suo contrario: è questo il punto in cui la metafisica di Aristotele e la dialettica di Platone si unizzano. Ma se Platone non arrivò all'idea di causa, Aristotele la crede pur troppo necessaria per non dedurre vagamente quell'individuo, che nella dottrina del suo maestro gli pareva il termine meno sicuro. Ed a meglio confermare la relazione tra la logica e la metafisica, non è da tacere che la dottrina delle idee non occupò Aristotele solamente nella metafisica, ma eziandio nella stessa logica. Negli analitici posteriori Aristotele osserva che le idee platoniche sono insufficienti a comprendere l'individuo ed incapaci di concatenamento scientifico, poichè non entra in esse l'elemento particolare. Le idee di Aristotele non sono astratte dalle cose, ma nelle cose: la stessa idea di causa nasce dalla considerazione degli elementi che compongono l'individuo.

Una ultima prova della relazione tra la metafisica e la logica si mostra là, dove Aristotele immedesima il pensiero colla realtà. Il pensiero puro descritto nella metafisica è Dio, l'atto divino, ove sparisce ogni differenza tra il pensiero e le

cose. La logica dunque e la metafisica s' immedesimano, perchè il pensiero puro è la massima realtà; in lui il conoscente ed il conosciuto si compenetrano. Noi dunque abbiamo trovata tale una relazione tra il pensiero e le cose, che i due termini differenti s' immedesimano. La logica di Aristotele è formale, dice Prantl, in quanto il pensiero umano è una forma, ma non è formale in quanto il pensiero è il pensato. Ed altrove: nell'apodittica consiste la relazione della logica alla filosofia; poichè essa in quanto è disgiunta dalla metafisica forma una scienza a parte: però è sempre fondata su quella. La logica è separata dalla metafisica, perchè il pensiero umano è diverso dall'oggetto: in quanto poi l'oggetto solamente per mezzo del pensiero è pensato; nasce l'identità del subbietto coll'obbietto. Ed a queste cose risponde bene il sapere che il nome di *organon* dato la prima volta alla logica fu oggetto di una questione tra i peripatetici e gli stoici. Ma se anche le si voglia dare questo nome, essa non è mai formale intesa nel senso di mera astrazione del pensiero dalle cose. In nessun luogo Aristotele ha parlato poi della precedenza della logica alle altre scienze: solamente parla degli assiomi e dei principii, e dice che sono il presupposto di ogni scienza. Dare la precedenza alla logica su tutte le altre parti della scienza vuol dire dichiarare Aristotele un subbiettivista, mentre egli non ha mai trattata la questione intorno all'obbiettivismo ed al subbiettivismo. Che anzi noi troviamo Ari-

stotele aver detto che il pensiero debba conformarsi alla realtà delle cose: dunque bisogna conchiudere che egli fa dipendere il pensiero dalla realtà. Ma se s' immedesima il pensiero e la realtà nel pensiero puro, noi vedremo che si trova una identità tra la logica e la metafisica anche nella dottrina delle categorie.

Capitolo XVIII.

Quali concetti reali entrino nelle categorie.

Nell'argomento intorno alle categorie aristoteliche spesso ci abbiamo domandato: perchè la sostanza che secondo Aristotele è il soggetto della proposizione, sia stata da lui detta categoria, la quale nella sua etimologia dinota predicato, *praedicamentum?* La risposta del Trendelenburg non ci ha accontentati; poichè egli dice: può alle volte la sostanza, purchè non sia particolare, ma solamente universale, essere detta predicato (1). E conferma la sua opinione con un passo degli analitici posteriori, in cui fa osservare che il soggetto è preso ancora come predicato. Il passo suppone l'esempio, l'uomo è animale, dove l'uomo è una idea generale e come tale può

(1) Trend., *Arist. Kategorienlehre*, pag. 19, art. 6.

dirsi predicato, perchè suppone il particolare di cui si predica. Ma la nostra domanda si raggira intorno alla sostanza anche particolare. Se lo scrittore delle categorie dice che la sostanza prima non è un predicato, noi dimandiamo perchè è nominata una categoria? La voce categoria non sempre deve essere presa nel senso di semplice predicato, ma come determinazione. La sostanza come categoria deve presupporre qualche cosa anteriore della quale è una determinazione, come le altre categorie sono di essa; se poi nulla presuppone, allora non è categoria nel senso di predicato: e perchè Aristotele la pone nella stessa linea delle altre? La questione rimonta all'origine della categoria, dalla quale si può conoscere il valore di essa: epperò dobbiamo esaminare un poco quali sono i concetti reali che precedono le categorie.

Noi troviamo in Aristotele espressa questa verità, che l'essere può entrare in tutte le categorie senza che sia alcuna di esse. Nel *De interpret.* cap. 3 si dice che l'essere, il puro ed il nudo essere per sè non dichiara alcuna cósa: esso è niente e dinota solamente quella congiunzione, la quale non si comprende senza le cose che si congiungono. Nella Metafisica in più luoghi si trova che l'essere non è alcuna categoria, non è neppure la sostanza. Così nel X lib., cap. 2, si dice che nissuno degli universali è una sostanza, neppure l'uno: ed alla fine si ar-

gomenta la identità dell'essere e dell'uno perchè entrambi non sono nè la quiddità, nè la quantità ecc. Nel libro VIII si dice: δύο καὶ οὐκ ενιστιν ἐν τοῖς ορὶσμοῖς, ὄυτε το ὀν, οὔτε το ἕν: cioè che l'uno e l'essere non entrano nella definizione, appunto perchè non sono alcuna categoria: non sono neppure una specie, nè una specie di un genere. Imperocchè nella Topica mostra Aristotele essere un errore che l'essere e l'uno sieno differenze, perchè allora la differenza sarebbe o eguale o più universale del genere. L'uno e l'essere non sono una specie del genere, perchè, se la specie deve essere più ristretta del genere, allora avrebbero una estensione ad essa eguale (1). Non mancano altri luoghi, ove chiaramente si dice che l'essere, sebbene non sia alcuna categoria, pure le accompagna tutte perchè in tutte insiede. Nel IX della Metafisica cap. 2 si dice che l'essere entra nella sostanza, ma non perciò ogni essere è sostanza. Nel IV cap. 7 più espressamente: sono per sè le categorie che quante volte si dicono, tante volte dinotano l'essere: e poichè le categorie ora dinotano la quiddità, ora la quantità, ora la qualità ecc. perciò ognuna di esse dinota l'essere. Poichè non differisce *homo convalescit* dall'*homo convalescens est*; nè *homo ambulat vel incedit* dall' *homo ambulans vel incedens est:* Da ciò segue che le categorie non sono le

(1) *Top.*, IV, 6.

prime idee che Aristotele considerò nella scienza: poichè per ora abbiamo visto che esse presuppongono l'essere di cui sono una determinazione. Nel vero, ciocchè non è alcuna cosa ed è il presupposto di tutte è l'indeterminato. Aristotele lo dice chiaro: l'essere non entra nella definizione, e ciò non per altro se non perchè è indeterminato, perchè la definizione determina le cose (1).

Se l'essere è indeterminato e non è alcuna categoria, quella sarà prima che dinota la prima determinazione dell'essere. E poichè Aristotele dice che il non essere è indeterminato come l'essere, ne segue che la prima determinazione dell'essere deve essere doppia ed opposta; e questa è appunto la δύναμις e l'ἐνέργεια. Dai luoghi della Metafisica si rileva che la potenza e l'atto non solo sono due categorie, ma antecedono tutte le altre. Nel V lib. cap. 1, dopo aver diviso l'essere nell'accidentale e nel sostanziale e nelle altre categorie, si aggiunge: similmente oltre a ciò l'essere si dice o in potenza o in atto. Nel VIII cap. 1 si legge che l'essere si dice o della sostanza o della qualità ecc., ed appresso: o della potenza o dell'energia. Nel lib. I *De anima* cap. 1 si osserva necessario alla definizione dell'anima dire in qual genere debba essa collocarsi, se nella sostanza, ecc.: e

(1) *Met.*, XI, 1.

finalmente se nella potenza o piuttosto nell'entelechia. Da ciò si prova che la potenza e l'atto sono categorie; ma da altri passi risulta che antecedono le altre tutte. Nel V della Metafisica si dice, dopo aver premesso che l'essere si divide nell'essere per sè e nell'essere per accidente, che esso è il supposto di tutte le categorie, che dinota o la potenza o l'atto rispetto alle categorie nominate. Così p. es., il veggente si dice o nell'atto o nella potenza; allo stesso modo il sapiente, e colui che riposa. Similmente anche la sostanza può dirsi o in atto o in potenza: così si può dire che Mercurio è nella pietra, in quanto la pietra può addiventare Mercurio (1). Nella Metafisica si legge che il possibile si dice di tutte le categorie: e nella Fisica che l'entelechia e la dinami si dicono della sostanza, della quantità, della qualità (2). Se dunque l'universale si dice del particolare, ne segue che queste due categorie sono più universali delle altre, ma meno universali dell'essere. Poichè nel *De interpret.* si dice che le proposizioni del possibile e del necessario sono accessioni all'idea dell'essere, e che nello stesso modo che l'essere ed il non essere rappresentano il vero ed il falso, così il possibile e l'impossibile dinotano uno l'essere e l'altro il non essere. La prima determinazione dell'essere

(1) *Met.*, V, cap. 7.
(2) IX, cap. 3, e *Phys.*, III, 1.

è la potenza e l'atto; ma questa prima opposizione viene specificata da due altri concetti opposti che sono il τι ἦν εἶναι e la στέρησις.

Il primo concetto non è la sostanza ma la forma che antecede tutte le categorie ed anche la stessa sostanza: il *quod quid erat esse* dinota ciocchè è soprasensibile. Così nel II libro della Fisica si dice che Empedocle e Democrito poco considerarono la forma e l'essenza delle cose: e nella Metafisica che la causa o dinota la potenza, il *quare primum*, la cagione ultima, ovvero la materia, od il principio del moto, od il fine (1); ed altrove: ciocchè si cerca è sempre una qualche cosa che si riferisce ad un'altra: così se si domanda perchè è la casa, perchè le pietre, si cerca il *quod quid erat esse*: e questa cagione è ciò *cujus gratia, ut puta fortassis in domo et tecto, in quibusdam vero quod primum movit* (2). Il τι ἦν εἶναι perciò all'opposto della materia è detto ἕτερόν τι, ovvero è la forma: *speciem voco ipsum quid erat esse unicuique et primam substantiam* (3). La prima sostanza dunque è la forma secondo Aristotele, non la sostanza sensibile secondo lo scrittore delle categorie: epperò la forma antecede tutte le categorie ed anche la sostanza. Infatti, il τί ἦν εἶναι non è la sostanza individuale,

(1) *Met.*, I, cap. 3.
(2) Ibid., lib. IV, cap. 17.
(3) Ibid., lib. VI, cap. 7.

come questo uomo, questo cavallo: ma è una cosa meno individuale ma essenziale all'individuo stesso: onde si legge in Aristotele τὸ τι ἦν εἶναι Καλλιᾳ τῇδε τῃ οἰκιᾳ: dove la forma dinota sempre qualche cosa di più generale dell'individuo. E nel VI della Metafisica si dice che la definizione è il discorso di ciocchè è l'essere, il quale o comprende la sostanza, ovvero il semplice *quod quid erat esse*. La definizione dunque della sostanza individuale abbraccia più elementi della semplice forma: questa abbraccia il solo intelligibile, quella l'intelligibile ed il sensibile. Siccome la forma è la sostanza per eccellenza, così la mancanza di essa è rappresentata dalla privazione. Che una idea di opposizione alla sostanza si contenga nella steresi, è confermato da molti passi da Aristotele. Nel VI della Metafisica si avverte che la privazione di sostanza è opposta alla sostanza, come la salute e la malattia, la quale ultima nasce dall'assenza della prima. E siccome la prima sostanza è causa perchè dinota ciocchè è primo nella natura; così nel IV della Metafisica si dice che esiste una causa de'contrari, come l'assenza del pilota è causa del naufragio. Nel X della Metafisica la dottrina de'contrari è quasi analoga a quella de'postpredicamenti. Esamina Aristotele le opposizioni contraddittorie, privanti e contrarie: e fa vedere che ne'contrari si dà mezzo, nella contraddizione no; nella privazione poi vi è una certa contraddizione, ed in essa si presuppone sempre

un essere suscettivo di essere privato. Nella contraddizione non si dà mezzo, nella privazione se ne dà qualcheduno: così ogni cosa o è eguale o è non uguale, ma non ogni cosa è o uguale o ineguale, poichè vi è alcuna che è suscettibile della eguaglianza e della disuguaglianza, come la quantità. Nel de *Part. anim.* si dice: ogni cosa ha piedi o non ha piedi, ma solo l'animale può averli o non averli. Nei postpredicamenti si trova presso a poco lo stesso: notiamo piuttosto un'altra osservazione che è nella Metafisica. Se le generazioni avvengono nella materia pei contrari tra la specie e la privazione della specie, è chiaro che ogni opposto è una privazione, ma non ogni privazione è opposta, poichè ogni opposto contiene la privazione di un altro degli opposti. Da ciò si può vedere che la steresi di Aristotele è molto incertamente definita, perchè mentre si dice che essa non è come il contrario, perchè in lei non si dà mezzo, si ammette poi questo mezzo in quanto che essa deve essere una cosa che sia suscettibile di essere privata: e così ancora mentre si dice che essa è una certa contraddizione, si ammette poi che sia contraria, perchè la privazione importa la contrarietà di un altro contrario. Ma su ciò altrove: per ora notiamo che Aristotele non poteva considerare le categorie senza l'idea di opposizione, perchè questa è un elemento essenziale della categoria; così nella Fisica si dice: ogni cosa esiste in due modi, come

la sostanza ha per suo contrario la privazione: nella qualità una cosa è o bianca o nera, nella quantità è perfetta od imperfetta, nel luogo una cosa o è in alto, o in basso (1). Oltre i passi notati, in cui si trova l'opposizione, nel libro sinonimo delle categorie della Metafisica si enumerano tre specie di qualità, ognuna delle quali ha il suo contrario. E siccome la categoria della qualità più di tutte è notata da Aristotele ne'suoi opposti, così Alessandro d'Afrodisea chiamò la steresi qualitativa, στέρησις ποιότης. La categoria della relazione non è priva de'contrari, come si osserva nello scritto logico delle categorie, e nella Metafisica per mezzo degli esempi, l'invisibile, l'impossibile, ecc. Le due categorie del fare e del patire sono tra loro contrarie, e nel IV libro della Metafisica cap. 15 il ποιητικὸν ed il παθητικὸν sono citati nella categoria della relazione insieme con le altre idee opposte. Nel *De generat.* il freddo ed il caldo opposti tra loro sono considerati sotto la classe del fare e del patire (2). Intorno alle altre categorie non vi sono altre opposizioni notate: solamente osserviamo col Trendelenburg che non mancano indizi da cui si argomenta che Aristotele considerò in due serie opposte le categorie; poichè spesso è detto, parlandosi della steresi, che essa forma una serie diversa ἐν τῇ ετέρα συστοιχία (3).

(1) *Phys.*, III, cap. 1.
(2) *De gen. et corrupt.*, lib. I, cap. 7.
(3) Vedi Trend., pag. 116, art. 14.

Dopo ciò è a vedere qual luogo occupi la steresi nella generazione delle categorie. Se la forma è la sostanza per eccellenza, la steresi è il suo contrario; e come quella è la più vera determinazione dell'essere, così questa è il non essere della forma. Aristotele dice che la steresi è il non essere puro, nissun essere positivo, mentre la materia è il non essere accidentale. La materia entra nella steresi non solo perchè suppone una cosa suscettiva di essere privata, ma perchè da se sola non può rappresentare la potenza. Infatti, la forma non è che l'energia, mentre il possibile esiste e non esiste: in quanto esiste rappresenta la materia che può esser tutto; in quanto per addivenire deve non essere, allora importa la steresi. Nel XII lib. della Metafisica Aristotele enumera la potenza e l'atto come due cause, e dice l'atto essere la forma, la privazione, come la malattia, le tenebre, essere negazione della forma; la potenza poi essere la materia. La materia dunque è indeterminata e non è alcuna categoria: la steresi poi è una negazione, ma già determinata. La steresi e la materia sono entrambe negative e si oppongono alla forma; ma la prima determinatamente, onde si legge, τὸ εἶδος ἢ τὸ ενάντιον (1), la seconda indeterminatamente. Ed infatti nella stessa Metafisica Aristotele distingue tre principii: la forma, la privazione e la materia, ed apporta gli

(1) *Met.*, IV, cap. 3.

esempi di tutti e tre: e sono il bianco, il nero e la superficie, oppure questi altri tre, la luce, le tenebre e l'aria (1). In somma perchè qualche cosa addiventi, è necessario ammettere la materia, che è come il soggetto del divenire, la quale si determina per la forma e per la steresi. Della materia non si può dire neppure che non è, dice Aristotele, perchè essa è il vero indeterminato. La potenza si contrappone all'atto, come la steresi alla forma: ma la contrapposizione avviene in quanto questo è affermativo e quella è negativa. Ma in quanto l'atto è determinato ed è indeterminata la potenza, noi abbiamo il contrapposto tra la forma e la materia: e se la forma è la sostanza, la materia non è alcuna categoria. In quanto l'atto poi è affermativo e la potenza è negativa, la forma si contrappone alla steresi, perchè la materia non è negativa in modo da opporsi alla forma; diversamente sarebbe determinata. Ma se la steresi è una determinazione negativa del non essere, dovrebbe avere un valore reale; e non mancano dei luoghi, in cui Aristotele riconosce questo valore reale. Nel *De generat.* I, cap. 3, si parla di un ordine di contrari opposti alle rispettive categorie, e si oppone al fuoco la terra, all'uomo sapiente l' ignaro. Nel *De coelo* si ammette la realtà della steresi nella opposizione tra il fuoco e la terra, tra il freddo ed il caldo, tra la quiete

(1) *Met.*, X, cap. 4.

ed il moto, tra il grave ed il leggiero (1). Gli altri passi sopra addotti manifestano la realtà del color nero, del corpo ammalato, della notte. Tanto il Trendelenburg quanto il Prantl notano che Aristotele non ammette sempre il valore reale della steresi. Il Trendelenburg cita due passi della fisica, ove la materia rappresenta in certo modo la sostanza e la steresi in nissun modo perfettamente (2). Il Prantl ne cita un altro dove la steresi è indeterminata e quindi non rappresenta nissuna categoria (3). Questi passi però non valgono a negare il valore reale della steresi riconosciuto in molti altri. Aristotele non dovea ignorare il valore reale di quella quando è determinata, mentre la negazione indeterminata non essendo vera negazione, perchè nulla rappresenta di determinato negativo, è il vero nulla. Ed in questi esempi appunto si parla della steresi in quanto è il non essere; e se della materia si dice che è qualche cosa, della steresi si dice che è il nulla. Perciò Aristotele osserva che la steresi non è alcuna categoria, sebbene si contenga in tutte, ἐν τῇ ετέρα συστοιχία.

Dalle cose esposte noi siamo pervenuti a conoscere che l'essere non è alcuna categoria e che è il supposto di tutte, che la potenza e l'atto

(1) *De coelo*, lib. II, cap. 3.
(2) Trend., *Ar. Kat.*, pag. 113, art. 14.
(3) Prantl, sez. IV; Aris., *Kat.*, pag. 194.

sono le prime sue determinazioni, che l'atto è la forma e che la potenza suppone la materia e nella privazione. Non sappiamo ancora come avvenga l'unione dell'atto colla potenza, della forma colla materia e colla steresi. L'ultimo concetto reale che accompagna le categorie è il moto; e noi dobbiamo esaminarlo per metterci in grado di conoscere la vera origine delle categorie. Che cosa è il moto? Aristotele stesso ha riconosciuto essere impossibile definirlo, perchè non sa in quale categoria collocarlo, neppure nella potenza o nell'atto esclusivamente, come si legge nella Fisica. Il moto, pare essere qualche atto, sebbene imperfetto, perchè esso è atto di ciocchè è possibile, il quale è imperfetto. Ma impossibile è dire che cosa sia il moto, perchè mentre sussiste nella privazione, nella potenza, nell'atto, pure non è alcuna cosa di essi (1). Il moto non è alcuna categoria, perchè è il legame della forma colla materia, dell'atto colla potenza. Il moto non è in alcuna cosa, nè nell'atto nè nella potenza, nè nella forma nè nella steresi, nè in veruna altra categoria, perchè esso consiste in tutte ed in nessuna. Se il moto fosse una categoria sarebbe quella e non altra, e non avrebbe quel vasto campo che deve avere come termine medio. Che il moto si trovi in tutte le categorie, si rileva da non pochi passi di Aristotele. Nel III della Fisica si

(1) *Phys.*, III, cap. 2.

dice così: il moto è di quelle cose che o sono in atto od in potenza: le cose che sono in atto o dinotano la sostanza o la qualità o la quantità ecc.; le cose relative poi dinotano o l'eccesso od il difetto, o l'attivo od il passivo, od il motivo od il mobile. Il moto non è fuori le cose: ciocchè si muta, si muta o secondo la sostanza, o secondo la quantità, o secondo la qualità, o secondo il luogo. Ed appresso: ogni cosa è inerente in tutte in doppio modo: così vi è la forma, vi è la privazione; vi è il bianco, vi è il nero; vi è il limitato e l' illimitato, vi è il sopra ed il sotto, il leggiero ed il grave. Quante sono dunque le specie dell'essere, tante sono quelle del moto (1). Troviamo un luogo, in cui Aristotele attribuisce il moto piuttosto all'atto che alla potenza, perchè questa dinota il non essere (2): ma il moto non può escludersi neppure dalla potenza, perchè essa è il soggetto dell'atto in quanto è motore. Nel V della Fisica si dice che il moto avviene tra i contrari, ovvero nei mezzi; epperò viene esclusa la sostanza dal moto perchè essa è il soggetto della mutazione: si esclude anche la categoria della relazione, perchè sebbene in essa vi sieno i contrari, pure non sempre un termine è talmente necessario, che posto il primo debba esservi ancora il secondo. Le categorie del fare e del patire sono escluse dal moto, perchè

(1) *Phys.*, III, cap. 1.
(2) *Met.*, VIII, cap. 3.

non si dà moto di moto, nè generazione di generazione. Restano solamente queste tre, cioè la quantità, la qualità ed il luogo perchè esse contengono i contrari, tra cui si dà moto (1). Questi passi però non ci debbono affatto allontanare dal credere che il moto non sia un principio reale che determina ogni categoria. Imperocchè se la sostanza è esclusa dal moto, ciò è in quanto essa è la materia che è il soggetto del moto, come si rivela dal I libro della Fisica, dove si dice che tutto ciò che avviene, suppone sempre una sostanza intorno a cui si raccolgono le altre determinazioni delle altre categorie. Se poi il fare ed il patire sono esclusi dal moto ciò dimostra che entrambe queste categorie sono due espressioni del motore e del mosso. Infatti: nel *De gen.* il ποιεῖν ed il πασχεῖν sono assimilati al κινεῖν ed al κινεῖσθαι (2). La relazione poi è esclusa dal moto in quanto un termine di essa può essere accidentale; ma negli esempi citati nel IV libro della Metafisica, cioè il riscaldante ed il riscaldato, il secante ed il secato, l'agente ed il paziente, chi non vede che il moto debba essere supposto, quando i termini sono necessari? (3) Il tempo è escluso dal moto perchè non è possibile senza di quello: e siccome il fare ed il patire s' identificano col movente e col mosso, così anche il tempo è

(1) *Phys.*, I, cap. 7.
(2) *De generat. et corrupt.*, lib. I, cap. 7.
(3) *Met.*, IV, cap. 13.

l' istesso moto. E ciò Aristotele dice nel IV della Fisica cap. 10: la mutazione più celere o più lenta è misurata dal tempo; il moto non può succedere fuori del tempo. Delle altre due categorie, il sito e l'avere, nulla si dice, forse perchè sono esse comprese sotto il fare ed il patire, come opina il Trendelenburg (1), oppure perchè veramente in esse non si danno contrari. Noi dunque riteniamo che il moto debba ammettersi esistente in tutte le categorie; ed in prova della nostra interpretazione aristotelica citiamo i due primi discepoli di Aristotele, i quali furono i più fedeli interpreti ed i più veri estimatori della dottrina del loro maestro. Eudemo ammise esistere il moto nella categoria del dove e del quando: Teofrasto poi volle al moto accompagnare tutte le categorie e le dedusse dalle varie specie di movimenti (2). Esaminati quali sieno i principii reali che entrano in tutte le categorie, noi vogliamo raccogliere il nostro discorso intorno all'origine ed al valore reale delle categorie. Ed ora possiamo tentare questa questione, perchè dal moto al τὶ ἐστι non vi è che un passo.

(1) Pag. 171, art. 22. Arist. *Kat.*
(2) Simplic., *Phys.* f. g. h. A.

Capitolo XIX.

Valore reale delle categorie.

La nostra domanda, perchè la sostanza è una categoria, ritrova una piena risposta dalle cose che abbiamo premesse. La categoria per ogni filosofo ed anche per Aristotele non è che la determinazione di una idea. Aristotele dice che la filosofia è la scienza dell'essere: e siccome quest'essere si concretizza nella sostanza, così la filosofia è la scienza della sostanza: però se vi sono diverse sostanze, vi sono anche diverse scienze: come la Teologia versa sulla sostanza prima e la Fisica sulla sostanza seconda. Da ciò si conclude che la categoria per eccellenza, che è la sostanza, secondo Aristotele stesso, abbraccia un principio generale per tante scienze particolari, come la Fisica e la Teologia. Voler dunque ritenere il significato di categoria nel solo senso di predicamento è cosa, non dico puerile, ma che ha indizio di una etimologia molto sterile. Il nome di *praedicamentum* non può affatto nascondere l'origine della grammatica: mentre l'idea grammaticale nelle categorie non è certamente la cosa più principale cui guardò Aristotele. Se la categoria è una determinazione di una idea, bisogna esporne il processo, onde essa viene a presentarsi così determinata: ed ecco quale è quello di Aristotele.

Egli non può accettare le stesse categorie universali che considerò Platone: invece riguarda l'uno e l'essere non come categorie, ma come loro principii. L'uno e l'essere mentre entrano in tutte le categorie, non sono alcuna di esse particolarmente, perchè la categoria è particolare, è determinata, mentre l'essere è generale ed indeterminato. L'idea dell'essere è intesa da Aristotele come il principio dal quale si può dedurre ogni determinazione delle idee: onde dice che l'essere è da collocarsi in nissuna categoria, perchè è il non essere. Con ciò si vuol considerare l'essere così indeterminatamente, da essere identico al non essere, appunto perchè non è alcuna cosa particolare. Ora quale è mai questo essere così indeterminato e vago che si identifica col non essere? è la materia, quella che per sè stessa non è nè la quiddità, nè la qualità, nè la quantità, nè qualche altra cosa, con cui l'essere si determina: solamente essa è ciò di che le altre cose si predicano, è il soggetto delle diverse categorie. Poichè siccome tutte le categorie si dicono della sostanza, così la sostanza si dice della materia (1). In quanto poi la materia non è alcuna categoria, ma solamente il loro soggetto, essa è la potenza la quale non si determina a rappresentarne alcuna, se non per mezzo dell'atto. L'atto è il principio che si oppone alla potenza la quale solo per lui può

(1) *Metaphys.*, Lib. VI, cap 3.

dinotare qualche cosa di determinato. Inoltre, perchè avvenga la determinazione di una cosa, vi è bisogno della forma che è l'essenza determinante e della privazione che è la determinazione negativa che risponde a quella affermativa della forma. Questa affermazione e negazione avviene nella materia, la quale è come il soggetto capace di entrambe. Ma la materia che è il soggetto del divenire suppone per passare all'atto il moto, cioè una causa la quale sia la ragione della determinazione. Il moto è il segreto che si nasconde in tutte le categorie, perchè esso dà origine alla determinazione della materia. Il moto è l'anello che congiunge la materia colla forma, è il principio determinante, perchè nissuna cosa diventa senza determinarsi, e per determinarsi deve passare dalla potenza all'atto. Perchè dunque la sostanza è una categoria? perchè dessa è una determinazione della materia, ovvero dell'essere: ed ogni determinazione dell'essere è una categoria, perchè rappresenta un essere particolare, distinto, diviso dall' idea madre che è l'essere generale indeterminato. L'origine dunque delle categorie è appunto la determinazione dell'essere: ed Aristotele esamina i principj fattori di questa determinazione; essi sono la materia, la forma, la steresi ed il moto. La materia è il soggetto della determinazione, la forma è la determinazione positiva e la steresi è la negativa della materia: poichè il determinarsi di una cosa suppone il differenziarsi,

e la forma non sarebbe la vera differenza senza la steresi che differenzia la forma stessa: il moto finalmente è l'atto determinatore o creatore della sostanza. La sostanza è la prima categoria, perchè è la prima determinazione, ed ogni altra categoria non sarà che una determinazione maggiore. Infatti: nella Metafisica Aristotele dice « che l'essere si dice in molti « sensi, perchè esso dinota o la quiddità, o la « quantità, o la qualità e simili. La quiddità è « il primo essere, poichè, se noi diciamo che « una cosa è buona o cattiva, bianca o calda, « supponghiamo sempre la preesistenza della « quiddità; le altre categorie sono anche esseri, « ma esseri dell'essere che è entitativamente « (του ὄντως ὄντος) e sono la quantità, la quali« tà, le passioni ed altrettali. Alcuno ha dubi« tato se il camminare, l'esser sano, il sedere « e simili sieno esseri oppur no: tutte queste idee « sono inseparabili dalla sostanza. Apparisce « poi queste idee dinotare maggiore entità, poichè « il loro subbietto è determinato: ma è sempre « la sostanza, che si suppone in questi predica« ti (1) ». Da questo tratto comprendiamo due cose: che il condensarsi dei predicati determina maggiormente la sostanza, e che questa sia sempre il supposto di ogni altra categoria, perchè è la prima di tutte; Aristotele dunque ritrova nella sostanza il primo determinarsi dell'essere.

(1) *Metaphys.*, VI, cap. 1.

A meglio confermare la origine delle categorie di Aristotele, io stimo opportuno richiamare la sua dottrina intorno alla definizione, la quale occupa un luogo interessante non tanto nella logica quanto nella Metafisica. Se la definizione esprime l'essenza delle cose, è chiaro che questa essenza non può sfuggire alle categorie: l'origine della definizione nella scienza è identica a quella delle categorie. Se la categoria in quanto è una determinazione, non può essere priva del suo opposto: la definizione non può esprimere meglio la natura di un essere che manifestando, oltre quello che è, eziandio quello che esso non è, per far notare la natura della cosa. Aristotele non negò la relazione tra le categorie e la definizione: onde spesso la sostanza è manifestata dalla espressione τὶ ἔστι. La dottrina della definizione, secondo Aristotele, può riassumersi in questi precetti: essa deve comprendere l'essenza di una cosa, la quale è rivelata dalla sua sostanza. Ogni altra cosa che non riveli la sostanza non entra nella definizione: p. es. la qualità è piuttosto un accidente. La definizione dovendo toccare l' individualità della cosa, non può essere nè generale, nè perfettamente particolare. Il genere che in essa si adopera deve essere prossimo, cioè deve esprimere la sostanza. Gli elementi della definizione debbono essere sempre generali, perchè un uomo particolare non si può affatto definire per le sue qualità, le quali sono fuggevoli e non permanenti:

epperò non esprimono l'essenza della cosa. Paragoniamo un poco la dottrina della definizione con quella delle categorie. Che cosa vuol dire il τὶ ἔστι? la determinazione di qualche cosa. Non si conosce la cosa se non nella sua origine: e per conoscerla in quel momento, fa d'uopo, che vi sieno gli elementi generatori della medesima. Ora il genere è appunto il principio d'onde nasce la cosa, e la differenza è la determinazione compiuta, ovvero è il determinato genere. Il τὶ ἔστι esprime coi due elementi del genere e della differenza il come avviene la cosa, il suo processo di generazione; epperò esso abbraccia l'indeterminato ed il determinato. L'indeterminato solo non distinguerebbe la cosa, il determinato solo non esprimerebbe la sua origine: il mezzo tra l'indeterminato ed il determinato non è altro che l'essenza, la quale è determinata ma in modo generale, perchè è ideale, non sensibile, è indeterminata ma in modo determinato, perchè esprime qualche cosa distinta. Questa parmi essere la ragione per la quale Aristotele immedesimò la categoria della sostanza colla essenza della definizione. Siccome poi le altre categorie suppongono sempre la sostanza; così la definizione la quale si trova nello stretto senso nella sostanza, può avvenire intorno alla qualità, allà quantità ecc., purchè però in esse si cerchi la essenza della categoria. Così si può conoscere che cosa sia il *quid* della qualità, p. es. che cosa sia il colore bianco, il *quid* della quantità, p. es. che cosa

sia la grandezza di un cubito. Il τὶ ἔστι rappresenta però la sostanza quando l'attributo è identico alla sostanza: se poi è diverso, allora rappresenta le altre categorie. Da questa dottrina di Aristotele si vede che il τὶ ἔστι esprime chiaramente e propriamente la sostanza sola, e si può applicare alle altre categorie in un senso secondario. E ciò è secondo il sistema di Aristotele il quale ammette che la essenza della scienza sia nelle idee, come Platone; ma non intende dare alle idee quel valore che questi loro assegna. Poichè mentre Platone volle che le idee significassero il genere delle cose, Aristotele vuole che esprimano l'individuo: l'essenza platonica è generica, quella aristotelica è determinata: la prima dinota l'universale, la seconda il differente. L'individuo aristotelico si compone di due cose, la materia e la forma: la prima è indeterminata, ed è il soggetto della determinazione; la seconda è il principio che determina la materia, è la sua differenza, è ciocchè converte la potenza in atto. L'individuo non è la forma sola nè la sola materia, ma è il *sinolo* di tutte e due; esso è il vero τί ἔστι. Imperocchè la materia è il genere, perchè nulla da sè dice; e la forma è la differenza, perchè distingue la materia che è indeterminata. Ora solo nella unione dell'una e dell'altra si trova l'essenza della cosa, la quale è determinata e non vaga, intelligibile e non sensibile. L'individuo infatti di Aristotele non è nè un particolare nè un generale, ma

il contemperamento dell'uno e dell'altro: poichè la materia è genere ed è soggetto della forma, e la forma stessa è la differenza e nello stesso tempo l'atto della materia. L'individuo, ovvero la sostanza come risultato di questa unione non si può dire un sensibile particolare, nè un intelligibile vago, ma è propriamente l'essenza della cosa, ossia ciocchè nella determinazione dell'essere è necessario, costante, immutabile. Ecco perchè la categoria della sostanza, la dottrina della definizione, e quella dell'individuo sono tutt'uno nella filosofia aristotelica. La vera categoria non è il predicato del soggetto, ma il soggetto del predicato, ovvero non l'accidente, ma il sostrato dell'accidente. La categoria è la determinazione dell'essere, e questa determinazione la più essenziale è appunto la sostanza. Se per poco sparisce la sostanza nel sistema di Aristotele, si perde la parte più essenziale della sua dottrina. La sostanza, come prima determinazione dell'essere, è l'essenza della cosa, epperò la definizione è inamissibile senza di essa. Ma se la definizione s'identifica colla sostanza della cosa e la definizione è il principio della scienza, del pari la sostanza è anche il principio della scienza. Ed infatti: il principio della scienza aristotelica non è il genere platonico, nè l'accidente sensibile della scuola ionica, ma l'individuo, nel quale si trova l'unione del genere e della differenza. La definizione si concreta nell'individuo, e l'individuo immedesimandosi colla definizione s'imme-

desima nella categoria della sostanza. Riguardo alle altre categorie si osserva che esse non sono sé non accidenti della sostanza; e siccome occupano un luogo affatto secondario rispetto alla sostanza, così non entrano nella definizione, se non accidentalmente. Nelle categorie e nella definizione Aristotele non cerca provare se non l'opposizione tra il sostrato e l'accidente delle cose. Una divisione delle categorie accidentali poco o nulla dovea occupare Aristotele, il quale avea interesse di porre il principio della scienza nella sostanza e non nell'accidente. Ed invero: le altre categorie possono riguardarsi quasi come tanti esempj che tutti esprimono l'accidente, anzichè come una esatta divisione. Si è visto che il numero dieci non è un numero definitivo delle categorie: da tutti quei luoghi, ne' quali si annoverano non sempre le stesse categorie, si può dedurre che Aristotele badò piuttosto a distinguere la sostanza dall'accidente anzichè una categoria acoidentale da un' altra del pari accidentale. L'aver dimostrato che il libro logico delle categorie sia apocrifo non ci salva da una obbiezione, che ci si potrebbe fare, ed è questa: Aristotele in altri luoghi annovera alcune categorie, delle quali nissuna spiegazione à data; dunque un numero presso a poco di esse esiste. E noi rispondiamo: sì certamente, ci è un numero di categorie, ma in esso si scorge sempre la differenza tra la sostanza e l'accidente. Dunque, qualunque sia il loro numero, il loro valore si

trova nella Metafisica, perchè esse non dinotano se non l'opposizione tra il soggetto ed il predicato, tra la sostanza e l'accidente. In questa opposizione non manca l'unione, che costituisce la sintesi della dottrina aristotelica. Imperocchè se la sostanza è la definizione dell'essere in quanto determina l'essenza delle cose, le altre categorie servono a viemeglio determinare la sostanza stessa. Ed infatti, se lo scopo di Aristotele è di porre l'individuo come fondamento della scienza, poichè questo nella sola sostanza è determinato essenzialmente, nelle altre categorie vieppiù è determinato; quindi qneste non possono essere escluse dalla definizione appunto perchè servono a determinare la sostanza stessa. Da ciò si vede che il giudizio di Kant e di Hegel è in parte vero in parte falso: è vero che le categorie sono accolte piuttosto per formare numero, senza esservi una distinzione notabile tra alcuna di esse: è falso però che nissun principio abbia guidato Aristotele nella determinàzione di quelle. Basta che vi sia la diversità tra la sostanza e l'accidente, e la dottrina di Aristotele presenta un carattere scientifićo. La questione sul numero delle categorie versa su quelle che sono accidentali: il certo è questo che esse tutte sono sempre in relazione alla sostanza. Nè io posso comprendere di quale interesse sia per la scienza una esatta enumerazione di categorie accidentali. Se noi oggi riteniamo come bastante la divisione delle categorie in sostanza ed acciden-

te, non so per quale ragione Aristotele avrebbe dovuto darci una esatta classificazione di categorie accidentali. Il Trendelenburg dice l'origine delle categorie essere la proposizione, che è composta di soggetto e di predicato, ovvero di sostanza e di accidenti; non so perchè bisogna tormentarsi a cercare i diversi generi di predicati, quando questi non si trovano esattamente classificati secondo le categorie. Il Prantl vorrebbe ridurre a tre le categorie perchè esse sono le più essenziali, cioè la sostanza, il moto e la relazione. Prova questa sua riduzione con un passo del cap. 2 del lib. XIV della Metafisica in cui si annoverano appunto queste tre sole categorie. Per noi è indifferente il numero delle categorie che sono tutte accidentali; interessante è la sola divisione dell'essere essenziale ed accidentale. Concludiamo dunque: secondo lo scritto logico abbiamo detto col Trendelenburg che l'origine delle categorie nasce dalla scomposizione della proposizione in cui si trova il soggetto ed il predicato. Ma se la proposizione in tanto è vera o falsa in quanto esprime perfettamente la realtà delle cose, è chiaro che ciocchè è soggetto e predicato in relazione tra loro nella proposizione non sarà altro obbiettivamente che la sostanza e l'accidente. Imperocchè l'essere non essendo determinato, non è un obbietto reale se non in quanto è una sostanza, ovvero un accidente che determina eziandio la stessa sostanza. Ed in ciò trova la logica aristotelica un altro

argomento contro il formalismo che tutti le vogliono dare; poichè anche nel concetto si trova non dico in relazione, ma identificata la logica colla metafisica: la categoria è il concetto logico nella logica e nello stesso tempo è l'individuo che è il principio reale della Metafisica.

Capitolo XX.

Preferenza del valore reale al grammaticale e logico.

Le categorie non solo hanno un valore grammaticale e logico, ma molto più un valore metafisico; imperocchè tutta la dottrina di Aristotele nella Metafisica, la quale forma la parte più essenziale del suo sistema, si poggia appunto sulle categorie. La logica tutta risponde alla Metafisica, perchè la dottrina delle categorie s'immedesima con quella dell'individuo. Che le categorie abbiano un valore grammaticale è innegabile dietro gli studj del Trendelenburg. Le categorie, secondo Aristotele, non sono universali o necessarie, ma comuni, cioè tali da essere il soggetto di ogni disputa. Nella Topica si dimostra che tutte le dispute possono ridursi alle categorie, e ad esse del pari i sofismi nella Sofistica. Le categorie dunque sono il soggetto della dialettica, dove si trova il probabile: non

sono, è vero, il καθόλου, ma la base dell'universale, poichè questo nasce dall'unione del soggetto col predicato. Quando le categorie si connettono insieme da formare o la proposizione o la dimostrazione, allora dalla dialettica entrano nell'apodittica. Che le categorie sieno il soggetto della proposizione, del sillogismo e della dimostrazione, è troppo chiaramente detto da Aristotele. Poichè se sono gli universali concetti cui si rapportano i predicati delle proposizioni, se la dimostrazione non può uscire fuori di loro, diversamente tutto sarebbe dimostrabile all'infinito, se esse non sono soggette a definizione alcuna, perchè sono piuttosto il mezzo per definire le altre cose; bisogna dire che esse sono la base della logica, o meglio dell'apodittica aristotelica. Ma la logica tutta si riferisce alla Metafisica: dunque anche le categorie aver debbono una relazione con quella. Ma qui è da por mente che le categorie, a rigore parlando, non hanno un valore apodittico, ma solo dialettico. Ciò è pur troppo ragionevole; poichè esse sono il soggetto della dialettica e come tali sono la base dell'apodittica, perchè l'opinione addiventi scienza. E se l'apodittica si fonda sulla Metafisica, perchè le relazioni pensate si riferiscono alla reale unione o disgiunzione delle cose; segue che le categorie in quanto non sono in rapporto tra loro, sono la realtà sola e non il pensiero che afferma o nega. Quindi pare che esse propriamente abbiano un valore verbale da

una parte e dall'altra un valore non tanto logico quanto reale e metafisico. Il valore metafisico poi della categoria non solo è più considerevole, perchè la logica si poggia sulla Metafisica, ma eziandio perchè costituiscono la parte più essenziale della medesima. Aristotele dice la Filosofia la scienza delle scienze, perchè tratta di quei principj che le altre scienze suppongono. L'obbietto della filosofia è la sostanza; onde se la Teologia è la filosofia prima, perchè versa intorno alla sostanza prima, la fisica è la filosofia seconda, perchè versa intorno alla sostanza seconda. Da ciò si vede che l'obbietto della filosofia è proprio la categoria della sostanza. Ed a meglio sviluppare questo concetto, bisogna osservare che il punto più principale di un sistema filosofico si deve dedurre dalla critica dei sistemi precedenti, e dalla dottrina positiva che vi si aggiugne. La dialettica platonica distingue ed unisce i due termini che la scuola ionica ed eleatica confuse insieme: e lo scopo della critica aristotelica delle due scuole non è affatto diverso da quello di Platone. La dialettica platonica nacque per negare la contraddizione che era il fondamento dello scetticismo dimostrando la coesistenza dell'uno e dell'altro termine contrario; e la filosofia di Aristotele principia dalla sostanza per abbattere le due scuole che coi loro principj generarono lo scetticismo. A tal ragione egli propone il principio di contraddizione, come quello che non permette di confondere le cose,

ma le determina secondo la loro essenza. Una cosa non può essere l'altra, dice Aristotele, diversamente essa sarebbe tale da non essere più quella che è. La cosa determinata è la quiddità od essenza della cosa, la quale è ben diversa dagli accidenti. Se si ammette che una cosa sia tale ed altra, non si ammette la sostanza, la quale in quanto tale non si confonde cogli accidenti. Solamente coloro che negano la sostanza ovvero la determinazione dell'essere, affermano la contraddizione; poichè dicono che una cosa è e non è nello stesso tempo. Ammettere la sostanza e non distinguerla dagli accidenti è contraddirsi. I gionici ammisero la pluralità, ma non la distinsero dall'unità; epperò non resero possibile la stessa pluralità. Gli eleatici ammisero la sostanza, l'essere, il simile: ma non distinsero il loro principio, perchè esclusero tutto ciò che come contrario lo determina. D'onde ciò provenne? Aristotele osserva acutamente che questi filosofi parlarono dell'ente, ma senza determinarlo. I gionici negano l'atto, l'essere, la sostanza, ed ammettono la potenza, il non essere, il divenire: gli eleatici negano il divenire, il moto, la potenza perchè non ritengono che la sola sostanza. Le due scuole si contraddicono appunto perchè accettano il loro principio ora come indeterminato ed ora come determinato. Si scioglie la contraddizione ammettendo in prima la sostanza e poi l'accidente; imperocchè solo per tale distinzione, una cosa non essendo l'altra,

non si cade in contraddizione. Il principio dunque di contraddizione nella logica, il quale per Aristotele è il mezzo per confutare le scuole precedenti, è fondato sulla dottrina metafisica della sostanza e dell'accidente.

Aristotele non poteva porre un dissidio tra la logica e la Metafisica mercè una diversità di principj; ed ecco la ragione perchè propone quello di contraddizione tanto nell'una quanto nell'altra. Nel libro I della Metafisica si esamina quale sia l'obbietto della filosofia, e dopo essersi confutate le diverse opinioni de'filosofi precedenti, si prova per mezzo del senso comune e della storia che essa consiste nella conoscenza delle ragioni delle cose. Nel libro II dicesi che le cause che noi conosciamo contengono la essenza delle cose, la verità delle medesime; e nel III si sciolgono le difficoltà da superare per arrivare a siffatta conoscenza. Da ciò si vede che Aristotele considerò nella logica il vero, e nella Metafisica la realtà; questa s'immedesima con quella, perchè il vero si trova ne'principj i quali sono l'essenza delle cose: perchè sono la loro causa. Ma il vero e la realtà non sono che l'essere, il quale è, in quanto principio, l'essenza della logica, ed, in quanto causa, l'essenza della realtà: dunque l'essere è principio di ogni cosa e di ogni dimostrazione. Perchè Aristotele dopo aver definita la filosofia la scienza delle cagioni, la dice nel VI libro la scienza dell'essere? perchè nel II libro ha provato che la causa ed il principio sono la

essenza delle cose: e se la filosofia è la scienza dell'essere, il principio filosofico è l'essere che è. E questo essere che è, è vero ed è reale, è logico ed è metafisico, perchè tanto la causa quanto la verità s'immedesimano nella essenza delle cose. Ora quale è mai questo essere che è, se non la sostanza? Aristotele dice nel IV libro vi è una scienza dell'ente e delle cose che in lui esistono: e siccome l'essere s'immedesima colla sostanza, così vi è una scienza che versa sulla prima sostanza. Ma la contraddizione sussiste quando l'essere è indeterminato, perchè allora non può essere nè affermato nè negato; dunque, essendo la sostanza la determinazione dell'essere, segue, che il principio di contraddizione tanto della logica quanto della Metafisica si fonda sulla idea di sostanza. Sicchè noi possiamo dire che la sostanza è il soggetto ed il principio della dimostrazione nella logica, perchè la sostanza stessa nella Metafisica è il soggetto ed il principio di ogni realtà. E ciò è tanto vero che Aristotele dice che nè l'essere nè la sostanza suppongono altro principio: dunque il principio di contraddizione si fonda nella idea della sostanza che è la vera determinazione prima dell'essere. La dottrina delle categorie è il legame della logica alla Metafisica: epperò dal lib. IV al lib. X, questa può dirsi una vera Ontologia, come disse il Michelet, perchè versa intorno alle categorie. Io tralascio di considerare il lib. V dove si discorre interamente sulle categorie: nel VI Aristotele

definisce la filosofia la scienza della sostanza prima, perchè, se i primi principii delle cose sono le loro cause od essenze, sono perciò il supposto di ogni cosa, sono la sostanza: e vi sono tante scienze, quante sono le sostanze. E siccome fuori la sostanza il resto non è altro che accidente, così prova Aristotele che l'accidente a differenza della qualità essenziale non entra nella scienza. Che Corisco sia grammatico, sia musico, che importa? la scienza è di ciocchè è sempre: ma che il medico guarisca, è questa una idea essenziale. Nel VII ed VIII, si parla delle diverse sostanze, la materia cioè, la forma e l'individuo. La materia e la forma definiscono l'oggetto, perchè la prima è il genere, la seconda è la specie. Le categorie tutte possono dividersi in due, nella forma e nella materia, perchè questa come il sostrato di tutte non addiventa categoria senza la forma che la determina. Nel IX libro Aristotele considera le categorie sotto due altre idee più principali, l'atto e la potenza. La sostanza è, l'accidente è e non è, perchè è una qualche cosa, ma non sussiste senza l'appoggio della sostanza. Questa dottrina si trasforma nella forma che è, e nella materia che è e non è: poichè la materia non è alcuna categoria, ma è il supposto di esse. La materia e la forma si traducono nella potenza e nell'atto, perchè l'atto è la pienezza dell'essere, la potenza è e non è. La Metafisica dunque è una vera ideologia perchè versa sulla categoria della sostanza e dell'acci-

dente. I principii poi della Fisica non differiscono grandemente da quelli della Metafisica; poichè Aristotele, dopo avere esaminati quelli proposti dalle scuole precedenti fino a Platone che ammise il grande ed il piccolo per ispiegare il divenire delle cose, dice che se nella natura vi è il nascere ed il perire, se vi è l'opposizione, vi deve essere un principio di esistenza ed un altro di non esistenza. Essi sono la forma e la steresi: la materia poi è la base dove si fonda questa doppia opposizione. La Fisica e la Metafisica si collegano insieme nella dottrina della sostanza e dell'accidente, della forma e della materia, dell'atto e della potenza, e si completano in quella dell'atto puro e del primo motore. Negli ultimi libri della Metafisica si dice che tutto ciò che non è in atto, non è l'essere assoluto: l'atto puro è il principio immobile e motore in quanto è il bene, il quale produce nelle cose il desiderio di arrivare alla suprema perfezione. L'atto è l' intelligenza intelligibile: ed il pensiero puro è il supremo fastigio del sistema aristotelico. E se la Fisica giunge all' idea del primo motore dalla considerazione del moto nella natura, la Metafisica spiega come il primo motore muova le cose. Perciò Aristotele disse non solo la filosofia essere una teologia ma eziandio la fisica, perchè egli considerò speculativamente la natura. Ma all' idea del primo motore e del pensiero puro egli pervenne per mezzo della dottrina della sostanza e dell'accidente, della

forma e della materia, dell'atto e della potenza, in somma mediante la dottrina delle categorie. Noi dunque possiamo conchiudere che le categorie sono il perno del sistema aristotelico, ed il loro valore grammaticale e logico è ben secondario rispetto al valore reale; esse entrano nella nostra storia per l'aspetto metafisico come le platoniche.

Capitolo XXI.

Esame delle categorie di Aristotele.

Raccogliamo in prima la somma delle nostre ricerche intorno alle categorie di Aristotele. Abbiamo esaminato lo scritto logico delle categorie che è sul principio delle opere di Aristotele, e lo abbiamo trovato indegno di lui non solo per molte contraddizioni che vi sono cogli altri scritti e pel dettato stoico e scolastico, ma molto più perchè il dieci che ivi si trova come numero definitivo delle categorie è la ragione del sospetto dell'inautenticità di quel libro. Ciò non per tanto anche dall'esame dei varii luoghi delle altre opere di Aristotele abbiamo osservato che non tutte le categorie sono irreducibili, che non appariscono esatte le varie specie comprese sotto ciascuna categoria. Ab-

biamo esaminato il valore grammaticale ed il valore logico delle categorie; e dalla natura della logica, la quale presso Aristotele ha un valore reale; siamo pervenuti all'esame de'concetti reali che accompagnano le categorie. Il valore reale delle categorie è indubitato; e nella risposta alla domanda, perchè la sostanza è una categoria, abbiamo notato tre principii, che sono come la base delle categorie, cioè la materia, la forma e la steresi. Questi principii fattori delle categorie ci hanno guidato al τί ἐστι, cioè alla prima determinazione dell'essere che è la sostanza, e poi alle altre categorie. Di modo che se il valore delle categorie si deve trarre da quei principii che le informano, e se questi principii sono reali non solo ma metafisici, è chiaro che l'esame intorno a quelle categorie ci deve condurre dritto all'esame della metafisica.

Aristotele, come Platone, vuole ammettere un doppio ordine di categorie, epperò le dottrine gioniche ed eleatiche non possono essere da lui approvate. E la dottrina megarese e quella dello stesso Platone è rigettata appunto pel timore di ammettere una sola categoria. Aristotele in questo punto è veramente discepolo di Socrate e di Platone, e se si allontana da quest'ultimo, lo è perchè non vuole ritenere il solo genere per tema di perdere l'individuo. Aristotele è platonico, come Platone è socratico in questo, che egli ammette la necessità di due categorie opposte per ispiegare l'origine di una cosa. Ed invero: noi cer-

chiamo comprendere l'universo dello scibile sotto idee le più semplici; e perchè tutto si comprenda, è necessità che le categorie sieno opposte. Qual cosa può essere più universale di un genere il quale abbraccia da una parte l'idea positiva e dall'altra la negativa? Ma tutto ciò non basta alla scienza dialettica: bisogna comprendere le due idee in un legame logico. Platone fece conoscere il legame logico tra l'uno ed il multiplo, tra l'essere ed il non essere: ed Aristotele pose due termini universali che comprendono tutta la scienza, cioè la forma e la materia. Queste due categorie però non sono congiunte da un legame necessario, di modo che posta l'una, l'altra debba sottointendersi. Infatti: la forma, la quale in ultimo s'identifica coll'atto puro, è indipendente dalla materia, e questa si muove per proprio desiderio. Perciò il dualismo fu confermato più da Aristotele che da Platone, perchè questi pose la relazione tra i termini, sebbene non li raccolse nell'unità; quegli poi spezzò il legame tra le categorie. Aristotele altalena tra il naturalismo giònico e l'idealismo eleatico: non connette le due dottrine in un sistema veramente dialettico, come quello di Platone. Accetta il divenire, epperò pone la materia e vi aggiunge la forma come una categoria opposta, ma la prima è indipendente dalla seconda. E qui a meglio chiarir la cosa, fa d'uopo richiamare la dottrina dei contrari d'Aristotele. Nella contraddizione, egli dice, non vi è mezzo, come tra l'affermazione e la negazione.

Il mezzo invece si trova ne'contrari; epperò i contrari esistono, la contraddizione non esiste. Ora per non far esistere la contraddizione Aristotele pone in principio l'atto, il quale non si riferisce al non atto che non esiste, appunto per non fare esistere la contraddizione. Non essendo dunque l'atto opposto alla materia, questa non è in relazione col primo. Dunque la materia è indipendente. Ed appunto perchè l'atto nulla ha che fare colla materia, sussiste quella contraddizione gionica, per evitar la quale Aristotele pose la precedenza dell'atto alla materia; poichè questa come indipendente da quello sarà un principio indeterminato. Aristotele dice: togliamo la contraddizione ammettendo l'atto come determinato; ma la materia cessa forse di essere un principio indeterminato? no: dunque non si evita la contraddizione. E perchè? perchè tra l'atto e la materia non ci è relazione. Qui sta il falso di Aristotele: egli per evitare l'essere ed il non essere che costituisce il lato falso della contraddizione, nega il lato vero di essa, che consiste nella relazione tra l'essere ed il non essere. E negando il lato vero conferma il lato falso, perchè se l'atto non è in relazione colla potenza, non è determinato nè l'atto nè la potenza, perchè tutti e due non sono distinti: la contraddizione dunque non si è evitata. Ne'contrari poi e ne'privanti, dice Aristotele, si dà il mezzo: e la materia è appunto il mezzo di due cose contrarie, cioè la forma e la steresi. Ora si domanda: perchè la forma e la

steresi sono contrarie, e l'affermazione e la negazione contradditorie? Quale è mai il mezzo tra la steresi e la forma? è la materia, che Aristotele dice non essere alcuna categoria. E forse tra l'essere ed il non essere non vi è il mezzo che è l'indeterminato? Aristotele sa trovare il mezzo nel concreto, e non è capace di afferrare colla mente quell'*aliquid indeterminatum* che sta tra l'essere ed il non essere. Come poi sia possibile che esista un mezzo nella natura tra i contrari, mentre nel pensiero non esiste, io nol posso comprendere. Non è forse il pensiero la legge della natura? Che anzi quello stesso mezzo che Aristotele dice esistere ne'contrari non è reale affatto, perchè il reale è determinato, ed il mezzo è indeterminato: vi esiste il bianco ed il nero, ma non esiste il colore.

La materia, la forma e la steresi sono gli elementi fattori delle categorie: la prima è il soggetto del divenire, la seconda è la determinazione dell'essere, la terza è la negazione opposta alla determinazione positiva. La materia di Aristotele però è diversa da quella di Platone: questa è il non essere che è, ed è dedotta la sua esistenza dall'essere: quella poi è il non essere, ma che è accidentale e la sua esistenza non è ammessa per necessità logica. Inoltre: se la materia è l'origine di ogni determinazione per mezzo della forma e della steresi, è chiaro che ogni categoria come determinazione della materia sarà solamente sensibile e non abbraccerà l'intelli-

gibile. Quale sia poi lo scopo onde Aristotele abbia ammesso nelle categorie l'unità analogica, si comprende bene dai varii luoghi ne'quali ne discorre. Aristotele intende nella categoria il contrario di ciocchè Platone comprese nella idea. La categoria è la determinazione particolare dell'essere, è l'individuo, non il genere. Dal passo dell'Etica a Nicomaco si vede che le categorie sono fatte per distinguere, e che l'analogia deve intendersi simile a quella che deduce dalla esistenza del corpo quella del viso, dalla esistenza dell'anima quella della mente. Nè si può dire che Aristotele considerò sotto questa unità le sole categorie; l'energia e la potenza, la forma e la steresi, che sono i principii fattori delle categorie, sono regolati da questo stesso principio (1). Per la qual cosa noi possiamo conchiudere da quest'apparenza di unità che accompagna le categorie, che esse non rivelano che il solo individuo e perciò non hanno alcun legame logico. Ed anche perciò il voler cercare un numero determinato di categorie è impossibile. Se si volesse ammettere un numero determinato, ci dovrebbe essere una ragione, la quale esprime che quel numero rappresenta qualche cosa, e che vi è un legame tra le diverse categorie. Ora legame tra le categorie non vi è, nè vi poteva essere perchè esse rappresentano l'individuo. Da ciò si comprende che le categorie

(1) I, cap. 4; VIII, cap. 6, e *Met.*, XII, cap. 4.

aristoteliche hanno nella scienza un valore molto meno importante di quelle di Platone. Aristotele supera Platone perchè coglie una idea media nelle categorie la quale non fu indovinata da Platone. Essa è il moto che contiene il passaggio dal non essere all'essere, dalla potenza all'atto. Il moto è il principio determinante le categorie, è il loro segreto. Pur tutta volta Aristotele non pose ogni idea in relazione al moto: esso non è il principio dialettico tra la forma e la materia, non comprende la natura e la soprannatura. Quell'Aristotele che fu l'inventore del sillogismo logico, non fu capace di comprendere in un sillogismo Dio e la natura. Platone invece collegò le categorie tra loro con un vincolo di necessità metafisica; epperò l'istessa idea media del moto in Aristotele perde ogni pregio, perchè non congiunge Dio e la natura. Aristotele pose l'indeterminato come principio particolare del divenire, non come universale, epperò escluse l'atto puro, e lo sottrasse dal moto. Gli scolastici compresero bene Aristotele, quando dissero che Dio non può essere compreso da nissuna delle dieci categorie. Furono però più logici quei che vollero comprendere anche Iddio sotto la categoria della sostanza, perchè anche questa è una determinazione dell'essere. Manca veramente in Aristotele l'idea di relazione tra la fisica e la metafisica, che è il vero germe della vera dialettica, e che fu posta a fondamento da Socrate e sviluppata da Platone. Perciò è che il

moto perde ogni pregio nelle categorie, perchè è limitato alla sola natura. E veramente la filosofia aristotelica è una dialettica nella natura, come quella di Platone è una dialettica nelle idee, sebbene appena abbozzata.

Capitolo XXII.

Originalità delle categorie di Aristotele.

Giova qui dimostrare a compimento delle nostre investigazioni che Aristotele è il vero autore delle esposte categorie, anche quando egli non ne sia lo scrittore. Noi abbiamo già detto che vi sono testimonianze di Diogene Laerzio, di Simplicio e di Ammonio che dicono che Aristotele abbia scritto un libro intorno alle categorie. Abbiamo mostrato col Prantl che lo scritto logico non è di Aristotele: da ciò risulta che il libro vero di Aristotele si sia perduto: massime che Simplicio parla di un altro scritto intitolato, τῶν οντῶν, e forse questo potette essere il vero. Del resto anche quando diciamo che Aristotele non è stato lo scrittore di quel libro, non possiamo negare che l'invenzione di quelle categorie a lui si debba. Le categorie si trovano citate in ogni opera di Aristotele, nè vi è la menoma contraddizione in quelle citazioni. Troviamo solamente nei postpredicamenti sei generi di moto, mentre nella fisica se ne assegnano quattro; ma

ognuno sa che il libro dei postpredicamenti non è autentico, anzi non è neppure della medesima mano che scrisse quello delle categorie. Aristotele se non fu lo scrittore, è l'autore della dottrina delle categorie. Ma qui ci si presentano molte difficoltà.

Lo Stalbaum crede che la dottrina delle categorie aristoteliche sia stata derivata dalla filosofia platonica e propriamente dal Parmenide. Egli dice che siccome Platone considerò l'uno e l'essere come il determinato e l'indeterminato; così del pari Aristotele portò attenzione sulla sostanza e l'accidente; ed in ciò entrambi si dimostrarono veri discepoli di Pittagora che considerò la monade e la diade come prime categorie. Ma questa derivazione nasce da un equivoco. Aristotele nomina sostanza ora l'atto puro, ora l'individuo il quale è composto della materia e della forma. Ora la sostanza prima non è colla materia in quella stessa relazione in cui si trova descritto da Platone l'uno ed il moltiplice, e dai pittagorici la monade e la diade. La categoria aristotelica nasce dalla determinazione della materia: e la relazione tra la materia e la forma si potrà rinvenire nella sostanza individuale e nell'accidente, sebbene essa però domina solamente il regno della natura: mentre la relazione di Platone e dei pittagorici comprende la natura e la soprannatura. Molto più esatte sono le osservazioni nel Prantl, il quale trova un germe delle categorie di Aristotele in alcuni dialoghi di Platone. Così riguardo alla qualità, arreca alcuni passi del

Teeteto, del Gorgia, e del lib. IV della Repubblica, dove si dice che la qualità non precede la essenza delle cose. Riguardo alla quantità, riferisce un passo del Sofista dove si esamina se la quantità sia il tutto, ed un altro del Filebo dove la è considerata negli opposti del più e del meno, del presto e del tardi. Adduce un passo del Gorgia dove sono considerati il fare ed il patire ed i soliti esempj, cioè il bruciare, il secare. Riguardo alla relazione apporta due passi, uno del Sofista, dove si dice che l'altro si riferisce all'altro; ed uno della Repubblica, dove si osserva che la qualità si dice dell'essere qualitativo e la singolarità dell'essere singolare. Io non nego che una qualche somiglianza esiste tra questi passi di Platone e la dottrina di Aristotele: e sono dello stesso avviso del Prantl il quale dice che in Platone si trova una traccia, *spur*, un germe, *keim*, delle categorie aristoteliche: vale a dire che Aristotele ha introdotto nel suo sistema alcune idee che si trovano in Platone. Ma Aristotele disse categorie quelle idee che Platone non considerò come tali. Importa soprattutto considerare il valore diverso che hanno in Aristetele queste stesse idee che si trovano in Platone. Le categorie di Aristotele esprimono il suo sistema, il suo naturalismo: quelle di Platone il suo idealismo (1). Tanto

(1) Perciò il Bonitz: « So lassen sich also die Elemente der Kategorieneintheilung fast sämmtlich in der platonischen Philosophie nachweisen, aber darum keineswegs

sono diverse le categorie di Aristotele da quelle di Platone, quanto la sostanza individuale dall'uno, dall'essere. La relazione poi è quella che avviva tutta la dialettica platonica: quella di Aristotele è confinata nella sola natura.

Non poca verosimiglianza hanno le categorie di Aristotele con quelle che si leggono nella filosofia Indiana e propriamente in quella di Gotama intitolata Naya, e in quella di Canada o scuola Vaisechicka. Queste due scuole Colebrooke mescolò insieme, sebbene differenti. Il Niaya è un complesso di regole logiche che servono alla discussione, mentre la dottrina di Canada è una teoria di fisica atomistica. Niaya vuol dire ragionamento e Vaisechika vale distruzione, differenza. Il Niaya ebbe la stessa fortuna nel mondo Indiano che l'organo di Aristotele nell'occidente. Falsamente credette il Colebrooke che esso fosse stato il modello sul quale Aristotele studiò la sua logica. Il sillogismo di Gotama è composto di tre membri, di cui due sono superflui, ed il terzo contiene una proposizione generale, ed un esempio. Il Colebrooke trovò nella dottrina di Canada le categorie di Aristotele: e questa opinione è stata confermata dal Pauthier, il quale in una nota allo stesso Colebrooke soggiunge che in una tradizione riferita da Jones nel Dabistan (scritto di autore persiano) si racconta che Aristo-

die Kategorienlehre selbst. Uber die Kategorien des Aristoteles » pag. 644.

tele, a tempo della spedizione di Alessandro, abbia ricevuto dai Bramini per mezzo del suo nipote Callistene un sistema completo di logica. A questo racconto favoloso ha risposto il Saint' Hilaire nel dizionario delle scienze filosofiche. Molta relazione si trova tra le categorie di Aristotele e quelle di Canada. Difatti, questa scuola considera in prima la parola che reputa d'origine divina: e nell'esame delle idee enumera il genere e la specie come elementi essenziali della definizione, e combatte la scuola buddistica che riconobbe solamente le cose individuali. Inoltre: si descrive l'ordine de'generi e delle specie elevandosi dal basso al più alto. Il genere supremo è nell'idea dell'essere che si afferma di ogni cosa, il genere più basso è la cosa individuale. Le categorie dell' individuo sono la sostanza, la qualità, l'azione, il comune, il proprio, la relazione. La sostanza che è la sede della qualità e dell'azione comprende la terra, l'acqua, la luce, l'aria, il tempo, il luogo, l'anima, ed il senso interno. Delle qualità se ne annoverano ventiquattro: l'azione consiste nel moto ed appartiene alla sostanza, il comune è tra le cose eguali e simili; la differenza è il contrario del comune, la relazione consiste nell'aggregazione delle cose. Niuno può negare la somiglianza tra questa dottrina delle categorie e quelle dello Stagirita. Il mezzo per decidere questa questione, sarebbe il confrontare l'età di Aristotele con quella di Canada. Ma qui è il difficile: il Ritter nel dimostrare l'originalità della

filosofia greca prova che la buddistica precede tutte le altre filosofie libere, tra cui anche il Niaya ed il Vaisechika. L'apoteosi di Budda si sa che avvenne nel 542 prima di Cristo. Il Saint'Hilaire crede che la filosofia buddistica sia posteriore alle quattro libere, e che quella di Gotama e di Canada preceda le origini della greca. Comunque sia i due filosofi hanno riconosciuto l'originalità delle categorie di Aristotele, il primo generalmente, ed il secondo sebbene ammise la relazione tra la filosofia indiana e la greca, pure riconobbe le categorie di Aristotele tutte proprie di lui: e che solo la necessità di trovare i concetti universali fece incontrare nelle stesse idee Canada ed Aristotele.

Ci resta finalmente ad esaminare le categorie di Archita Tarentino. Esponiamo in prima il contenuto di questo libro anonimo intitolato, Ἀρχ'του φερομένους δέκα λόγους καθολικούς che si trova negli opuscoli del Camerario (1). Ogni discorso versa sempre intorno alla sostanza, cosa per sè sussistente che non ha bisogno d'altro per sussistere, sebbene alle volte sussiste per generazione. La sostanza divina è increata e sussistente per sè, e tutte le altre cose per essa sussistono. Il grande, il piccolo sono idee mutabili secondo la quantità, il buono ed il cattivo stato di salute secondo la qualità. In mezzo alle muta-

(1) Vedi GUSTAVUS HARTENSTEIN, *De Archytae Tarentini fragmentis philosophicis dissertatio.*

zioni il soggetto non si muta: il fanciullo si muta, non l'uomo: il bianco ed il nero, ma non la sostanza. Dopo ciò passa l'autore ad esaminare la differenza delle altre categorie. L'essere o è esistente per sè o per altro: nel primo caso forma la sostanza, nel secondo la relazione, la quale si riferisce sempre ad altro, come il figlio al padre, il servo al padrone. L'essere per sè o è divisibile e genera la quantità, o è indivisibile e genera la qualità. Le altre categorie nascono dall'unione delle prime; poichè la sostanza e la quantità, se nello spazio, generano il dove, se nel tempo, il quando. La sostanza unita alla qualità ed all'energia genera il fare: unita alla passione il patire. La relazione rispetto a qualche altra cosa genera il sito; rispetto a qualche altro essere l'avere. Dopo la sostanza viene la quantità che è prima della qualità, perchè questa suppone quella. La qualità precede la relazione, perchè l'essere relativo è sempre dopo l'essere assoluto. Il fare è prima del patire, perchè l'energia è più potente della passione; segue il sito l'avere è perchè la posizione è più semplice della possessione che è una posizione rispetto alle altre cose. Il dove precede il quando, perchè se lo spazio dinota la quiete, ed il tempo il moto, il moto suppone la quiete. Il fare si collega col patire, come il sito coll'avere. Dopo ciò viene l'esame speciale delle dieci categorie, facendosi osservazioni sopra ognuna, ed adducendosi esempli, i quali confermano la diversità di quelle: in tutto però si osserva

che l'autore non si è discosto neppure un dito da Aristotele.

Le categorie di Archita lasciateci da Simplicio poco differiscono da quelle del Camerario, che abbiamo accennate. Ei afferma che Archita pittagorico fu il primo che divise l'essere in dieci predicamenti nel libro περὶ του παντὸς, ove spiegò il valore di ciascuna categoria, l'ordine, e le diverse specie. E lo stesso divino Giamblico, soggiugne, dimostrò l'accordo e la differenza delle categorie di Archita da quelle di Aristotele: ma le differenze sono di nissun conto; perlocchè pare Aristotele aver voluto seguire interamente Archita. La differenza più notabile tra le categorie esposte da Simplicio e quelle dal Camerario consiste nel porre prima la qualità e poi la quantità; ma ciò si osserva solamente nell'esporre l'ordine delle categorie. Simplicio dice di avere conosciuto un altro libro di Archita intitolato περὶ ἀντιχειμένων, il quale non esponiamo perchè contiene le stesse cose che si leggono nei postpredicamenti; finalmente nota che Archita disputò anche intorno alla categoria dell'avere ed intorno ai suoi diversi modi. Dopo ciò niuno si meraviglierà se presso Stobeo si dice che Archita il primo conobbe il principio di contraddizione; ed il nostro Gioberti ingannato dall'autorità del Reid sull'autenticità delle categorie di questo pittagorico soggiugne: così la logica di Aristotele sarebbe un trovato fontalmente italico, come la

dottrina platonica (1). Dopo ciò due cose dobbiamo dimandarci intorno a questa questione: se fu possibile che Archita avesse scritto queste categorie, e perchè furono a lui attribuite.

Fra i primi pittagorici oltre Filolao ed altri, si annovera anche Archita amico di Platone, di Dionisio Minore, e di Eudosso. Ei divenne illustre per fama non nel primo, ma nel secondo e terzo viaggio di Platone in Siracusa: fiorì essendo questi settuagenario, morì nel naufragio, fu prima della morte di Socrate e coevo a Democrito. Aristossene che scrisse la vita di tutti i pittagorici, non annovera Archita tra gli ultimi pittagorici: dice che propose proprie sentenze e proprie definizioni, ora simili a quelle di Platone, ora più sottili. Riguardo alla sua dottrina, imitò piuttosto i filosofi socratici; onde alcuni lo dicono più platonico, che pittagorico. I frammenti dunque di Archita potranno essere platonici, ma non mai aristotelici. Che vi sieno stati dei libri di Archita, è indubitato, sebbene Diogene Laerzio non ne parli. Valerio Massimo ci dice di avere Archita fatta un'opera solida di dottrine: Vitruvio e Varrone parlano di alcuni scritti perduti intorno all'agricoltura ed alle macchine: Aristotele, che il filosofo tarantino era studioso della musica e dell'agricoltura. Claudio Mamerto ci dice che l'opera scritta da Archita

(I) Del *Semipanteismo pelasgico*, vol. I, *Prot*.

fu *de rerum natura:* e come investigatore delle cose naturali lo dicono Aristotele nel libro de'problemi, Cicerone nel *De amicitia,* Vitruvio, Orazio, e Plutarco nel *De Musica.* Le sue dottrine poi intorno alla logica non potevano elevarsi alle categorie, perchè secondo Aristotele i pittagorici erano estranei alla dialettica (1), e parlando della definizione osserva, che Archita era solito a definire le cose naturalmente; e Porfirio soggiugne che se la definizione di Aristotele era intelligibile, e materiale quella degli stoici, quelle poi di Archita erano essenziali e materiali, cioè non erano logiche. Ma ora dobbiamo dire quali furono le vere categorie di Archita. Stobeo ci ha conservato un frammento di Archita περί Ἀρχῶν, in cui si vede chiaro che vi è una miscela di pittagorismo e di peripateticismo; poichè l'οὐσία ed il μόρφη sono principj di Aristotele, mentre il κακοποιὸν e l'ἀγαθοποιὸν sono pittagorici. Infatti, Aristotele nel primo della Metafisica afferma che i pittagorici ammisero l'unità essere la sostanza. Ora l'unità è il mezzo termine dei due principii, il pari ed il dispari, dunque essa è un solo principio: e però mentre la sostanza pittagorica è una idea media, quella di Aristotele è uno de'due principii, cioè quella che ha per opposto la materia. Il Dio aristotelico non è l'idea media tra la potenza e l'atto; mentre il Dio pittagorico è l'anima del

(1) οἱ δὲ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον, *Met.*, I, cap. 6.

mondo. I pittagorici ammisero le due categorie del finito e dell' infinito; e la seconda categoria fu detta τὸ ἀλλὸ, l'altro, e questo altro non è che il vuoto; mentre la seconda categoria di Aristotele fu la potenza che è la materia accidentale. L'altro de' pittagorici è opposto all'uno, come si legge nel XIV della Metafisica, mentre la materia aristotelica si riferisce alla forma. Questa determinazione della materia, il τὸ ἀλλὸ piacque a Platone tanto, che la usò ne'suoi dialoghi, e si trova in armonia colla dottrina di Filolao, il quale distinse la mente immutabile e la mutazione posta nella generazione. Qualche somiglianza vi è certamente tra il platonismo, l'aristotelismo ed il pittagorismo, e la diversità tra loro spariva nel sistema eclettico. E fu allora che si attribuirono ad Archita idee del tutto aristoteliche; mentre egli come pittagorico non poteva dare una dottrina di categorie logiche, ma solamente reali, e queste abbiamo visto che differiscono da quelle di Aristotele.

Ma quale fu la ragione, onde furono attribuite ad Archita le categorie di Aristotele? noi troviamo a questa domanda una risposta generale ed un'altra particolare. Archita era pittagorico, ed i pittagorici posero tutta l'importanza nel numero dieci come quello che conteneva tutta la scienza. Nel dieci trovarono compiuta ogni idea della scienza: ed abbiamo visto che fu un tempo, in cui questo numero delle catego-

rie era stimato come il compendio del sapere umano. E siccome i due più celebri pittagorici furono Archita e Filolao; così le dieci categorie pittagoriche furono attribuite a questi due. Teone da Smirne rammenta queste categorie trovarsi nell'operetta di Filolao περὶ φύσεως e nel libro di Archità περί δεκάδος. Il περὶ φύσεως era il libro *de rerum natura;* e siccome la natura era il tutto pei pittagorici, così il περὶ φυσεως era anche detto περὶ παντός. Ma il περι παντὸς si trovava appunto compiuto nel περὶ δεκάδος, perchè il dieci rappresentava tutto il sapere umano; dunque il περὶ παντὸς fu trasformato nel περὶ δεκάδος, ovvero περὶ των δεκα κατηγοριῶν. Si attribuirono poi le categorie di Aristotele ad Archita, perchè siccome gli ultimi pittagorici erano soliti chiamare i loro libri dal nome di un insigne pittagorico, così era molto facile ascrivere al loro maestro queste categorie da essi scritte sull'esempio di Aristotele. Il Beckmann escogita una ragione, la quale forse ha non poca probabilità. Egli dice che siccome molti libri greci allora incominciavano coll' ἄρχεται, come i latini coll'*incipit;* così forse accadde che alcuni ignoranti librai, ovvero alcuni non buoni cultori di lingua greca avessero inteso che il libro delle categorie di Aristotele era di Archita (1). Questa ipotesi però non l'ammettiamo se non in questo senso: che il numero dieci de' pittagorici

(1) Quaestionum de Pythagoreorum reliquiis pars prior.

richiamò il numero dieci delle categorie di Aristotele, e che poi queste appunto perchè erano state ridotte a dieci si attribuirono ai pittagorici. Questa trasformazione non poteva avvenire, che nel periodo dell'eclettismo, quando si richiamò la filosofia pittagorica e peripatetica. Non pochi erano gli opuscoli che allora giravano per le scuole intorno alle categorie: il perchè ebbero diversi nomi, come abbiamo già visto. E siccome nell'eclettismo s'immedesimarono alcune dottrine dei pittagorici e degli aristotelici; così delle categorie peripatetiche e pittagoriche si formò qualche compendio fatto dagli ultimi pittagorici col nome di Archita. Nè si può dire che vi sia stata una perenne tradizione, che abbia ritenuto costantemente queste categorie essere di Archita. Poichè Fabbricio nèlla Biblioteca greca (tomo I, pag. 381), ed Ammonio Ermia nell'Isagoge di Porfirio ci dicono che Temistio affermò, che quell'Archita che scrisse intorno alle dieci categorie non fu l'antico pittagorico, ma il giovine, che era un peripatetico. Boezio si mostra di essere in dubbio se Archita sia il vero autore di quelle categorie (1). Volendo poi determinare l'epoca di questo avvenimento, è

(1) « Inde etiam in Aristotelica et Archytae prius decem praedicamentorum descriptione pythagoricum denarium manifestum est invenire. Quandoquidem et Plato studiosissimus Pythagorae secundum eam disputationem dividit, et Archytas pythagoricus ante Aristotelem, licet quibusdam sit ambiguum, decem haec praedicamenta constitut ».

da sapere, che alcuni hanno supposto queste categorie essere di un Alessandrino ignaro della dottrina pittagorica ai tempi di Filone il Giudeo. Questo è falso: perchè scritto già esisteva prima, come ci dicono Giamblico, Diogene Laerzio e Porfirio: esso non fu opera nè del III, nè del VI, nè del VII secolo per un'altra ragione. Gregorio Corinto parlando de'dialetti della lingua greca, cita come esempi del dorismo gli scritti di Archita Tarantino. Ora tutti sanno che il dialetto dorico fiorì a tempo di Archimede: e però a quest'epoca si può fissare la trasformazione delle categorie di Aristotele in quelle di Archita. E siccome col Prantl abbiamo detto che innanzi alla collezione delle opere di Aristotele fatta da Tirannione, è da porre l'epoca dello scritto logico delle categorie; così troviamo molta coincidenza collocando eziandio presso questo tempo una tale trasformazione. Il Prantl crede che quest'opuscolo sia un prodotto di qualche filosofo del nuovo peripato scritto collo scopo di provare che le categorie di Aristotele erano d'invenzione di Archita. Riguardo all'epoca del libro esposto dal Camerario, essa dovette essere molto più tardi come si osserva dall'analisi minuta che accompagna ogni diversa categoria (1).

(1) Vedi i due preziosissimi lavori che noi abbiamo studiati del Beckmann e dell'Hartenstein.

Capitolo XXIII.

Le categorie degli Stoici.

Nulla sappiamo intorno alle categorie degli Epicurei: essi divisero la filosofia in morale e razionale, e la logica la quale versava intorno al giudizio ed al criterio della verità, fu considerata come una cosa accessoria. Cicerone osserva nel *de finibus* (I, 7, 22) che la loro logica era inerme e nuda, perchè non parla nè della definizione nè della divisione, non della induzione, non del sillogismo, non del sorite: è perciò probabile che essi omisero la dottrina intorno alle categorie sulla quale si fonda la definizione. E facciamo passaggio immediatamente alle categorie degli stoici (1), le quali molta

(1) Che gli stoici abbiano scritti libri intorno alle categorie, lo sappiamo dalla storia. Di Cleante maestro di Crisippo ci dice Ateneo nell'XI libro avere scritto περὶ κατηγορημάτων: e Clemente Alessandrino, che questo libro riguarda il λεκτὰ cioè l'espressione verbale. Nella tavola dei 311 libri scritti da Crisippo, che ci dà Diogene Laerzio molto confusa, si legge περὶ κατηγορημάτων προς Μετρόδωρον, πρός Πάσυλον περὶ κατηγορημάτων. Non notiamo parecchi altri titoli di altri libri, che hanno relazione colle categorie, come p. es. περί εἴδῶν καὶ γενῶν προς Γοργιππίδην, περί τῶν στοιχειῶν του λόγου, και τῶν λεγομένων. Il nome categoria presso gli stoici s' identificò colle idee, coi generi, colle espressioni verbali.

somiglianza hanno con quelle d'Aristotele, di cui non sono che una breve riduzione. Nè si può dire che esse differiscono grandemente da quelle di Aristotele pel diverso nome onde furono appellate; poichè infiniti sono quei luoghi, ove Aristotele chiama le categorie generi delle cose: anzi la parola, genere, spesso ha lo stesso significato di categoria presso Aristotele. Le categorie spesso sono nominate da Aristotele le prime cose comuni, τὰ πρωτά. Se dunque le categorie da Aristotele furono dette generi delle cose, primi generi delle cose; che differenza v'è da quelle degli stoici che le nominarono τά γενικώτατα καὶ ἀρχηγικώτατα γένη? A me pare che il pensiero di Aristotole sia meglio espresso da questo aggettivo superlativo: nè credo che si possa trovare una espressione più vera, quando si voglia dire le categorie essere i generi supremi delle cose. Ed Aristotele non poteva meglio esprimere il significato delle categorie quando disse negli analitici, che nella cognizione umana non vi può essere un processo all'infinito: poichè di ogni singola cosa si predica o la sostanza, o la qualità, o la quantità, e simili: che se determinate sono le cose della natura, determinati ancora sono gli attributi delle cose stesse. Le categorie nascono da un processo, nel quale cercasi salire dal particolare all'universale, e da questo al più universale sino a quel termine oltre del quale non si dà più ascensione. Che se Aristotele dice la sostanza categoria,

ciò non si può intendere grammaticalmente, ma metafisicamente, perchè la sostanza secondo lo Stagirita è una determinazione della materia. Gli stoici dicono categorie i supremi generi delle cose, appunto per comprendere anche quella della sostanza. Ma lasciamo la questione di nome, e pigliamo quella delle cose.

Il principio dal quale derivarono gli stoici le categorie, è molto più generale di quello di Aristotele, perchè mentre per questo la materia è indeterminata, non è alcuna categoria, per gli stoici è l'ipocimenon, è il sostrato delle cose. Il principio poi indeterminato è il τό ὄν, il quale abbraccia sotto di sè il corporeo e l'incorporeo: che anzi, secondo ci dice Seneca, gli stoici ammisero qualche cosa più generale dell'istesso essere, cioè il τὶ, il *quiddam*, volendo sotto di esso comprendere anche i fantasmi che non sono reali (1). E Simplicio ci dice che il τὶ, il *quiddam*, equivale presso gli stoici alla non-cosa, al comune, al genere ideale. E notiamo che il τὶ comprende non l'essere ed il non essere, ma qualche determinazione dell'essere e del non essere, che è

(I) « Quod est aut corporale est, aut incorporale; hoc ergo genus est primum et antiquissimum, et, ut ita dicam, generale: cætera genera quidem sunt, sed specialia, tamquam homo genus est.... Stoici volunt superponere huic etiam aliud genus magis principale, de quo statim dicam, si prius illud genus, de quo locutus sum, merito primum poni docuero, cum sit omnium rerum capax.... primum genus stoicis quibusdam Quiddam videtur.... » SENECA, *Ep.*, 58.

appunto tra il corporeo e l'incorporeo. La protocategoria stoica incomincia dal generale, opposto al particolare; e nella opposizione tra l'uno e l'altro pongono gli stoici il τὶ, che è identico all'ὄντι, ossia il *che*, che non è alcun *che*. Nella determinazione del *quiddam*, il quale comprende ogni cosa, essi ritrovano lo schema delle categorie, la tavola logica. Simplicio ci dice che gli stoici vollero comprendere in minor numero le categorie aristoteliche e propriamente in quattro, cioè la sostanza, la qualità, la modificazione determinata, e la modificazione relativa. L'ordine posto tra queste categorie è tale che la seguente abbraccia e contiene in sè sempre la precedente: di modo che la qualità suppone il sostrato, e precede la modificazione relativa. La prima categoria è il sostrato, la materia, l' ipocimenon: essa è la mera potenza, nella quale tutto si comprende, fino la stessa divinità (1): poichè il suo concetto è ben secondario, mentre la materia è la prima cosa che è significante (2) (πρωτον σημαινόμενον). La prima categoria degli stoici è ben diversa da quella di Aristotele: la sostanza aristotelica è la prima determinazione della materia: invece quella degli stoici non dinota che la semplice materia senza veruna determinazione, senza alcuna qualità. Epperò Galeno ci dice che la materia degli stoici fu detta ἄποιον e Plu-

(1) SIMPL., *Ad cat.*, fol. 26; e PLOT., *Enn.*, VI, 125.
(2) SIMPL., *Ad cat.*, fol. 12; e PLOT., VI, cap. 27.

tarco la nomina ἄλογον (1). La seconda categoria è la qualità, la quale si riferisce immediatamente alla materia: e siccome essa serve a determinarla, così ivi si contengono le differenze o le specie delle cose. E qui gli stoici distinguono in due modi la qualità: o essa determina un essere momentaneamente, ovvero per sempre: nel secondo caso però la qualità o è primaria o secondaria. È primaria quante volte esprime l'essenza propria dell'essere; è secondaria, se dinota una determinazione che dipende dalla qualità prima: esempj di queste due qualità sono *amatore del vino e bevitore del vino*, secondo ci dice Simplicio (2). La qualità essenziale è la vera caratteristica, dell'essere; essa può avere accrescimento o diminuzione, al contrario della qualità generale, la quale non è capace di alcuna modificazione. Gli stoici perciò distinsero le qualità generali dalle particolari: fra l' individuo ed il genere posero molte altre specie di qualità dipendenti le une dalle altre. La prima qualità è come il centro intorno alla quale le altre tutte si aggruppano: essa in quanto domina le altre è detta dagli stoici ἕξις, e quelle poi che sono dominate dalla medesima si dicono ἑκτά. Di modo che la qualità primitiva è riconosciuta dagli stoici come la prima forza ovvero come qualche cosa di spirituale; è

(1) GALEN., a. a. o. b., p. 378; PLUT., *Adv. St.*
(2) SIMPL., *Ad cat.*, fol. 55.

insomma la dinami, la forma di Aristotele che differenzia la materia. La terza categoria è la modificazione determinata, πῶς ἔχον, e comprende sotto di sè il συμβεβηκὸς, ovvero tutti gli accidenti che Aristotele considerò nelle nove categorie. Anzi Plotino osserva che sotto questa categoria vanno comprese anche le qualità accidentali, perchè le essenziali sono contenute nella seconda categoria (1). Il certo è poi che gli stoici ammisero in questa categoria tutto ciò che non è essenziale alle cose. Infatti: se la qualità dinota presso gli stoici l'ἕξις, cioè l'atto, l'energia; il πώς ἔχον è espresso dalla parola σχέσις, la quale determina meglio l'essere. Sotto questa categoria ancora ammisero ciocchè è incorporeo, come il tempo, il luogo, il dove, il quando. Nella quarta categoria finalmente gli stoici posero il πρὸς τι πῶς ἔχον, la modificazione relativa, cioè ciocchè non esprime la qualità essenziale, ma l'accidentale e che ha relazione a qualche altra cosa. Gli stoici divisero il πρὸς τι in πρὸς τι, ed in πρὸς τι πῶς ἔχον: e con ciò distinsero la relazione semplicemente detta, come il padre ed il figlio, il dolce e l'amaro, dalla relazione che si riferisce alle cose, come il dritto ed il sinistro. La relazione generalmente presso gli Stoici si trova non nelle cose, ma nel pensiero, come ci dice Sesto Empirico (2).

(1) Plot. VI, cap. 30.
(2) Sest Emp., *Adv. Math.*, X, 218.

Le quattro categorie degli stoici esprimono ciocchè è sensibile e ciocchè è intelligibile: la qualità e la materia esprimono la parte sensibile, la modificazione poi e la relazione rappresentano l'elemento intelligibile. Dal numero solo delle categorie stoiche si può conoscere chiaramente che esse sono una riduzione delle aristoteliche. Difatti: l'azione e la passione sono incluse nella qualità e nella sostanza: il tempo ed il luogo nella modificazione; la quantità poi si può contenere nella prima categoria in quanto è il sostrato delle cose. Che il numero delle categorie aristoteliche fosse riducibile, noi l'abbiamo già visto; ed in ciò gli stoici ebbero ragione: sentirono la necessità di determinare un numero di categorie, perchè esse sono l'abbozzo dello scibile umano. In questa riduzione gli stoici vollero lasciare alcune categorie di Aristotele le quali erano una determinazione alquanto particolare: p. es., il tempo, il luogo, il sito, l'azione, e la passione. Però vi è qualche categoria, la quale è oziosa: p. es.: essi divisero la qualità in essenziale ed accidentale: e perchè poi ammettere un'altra categoria, che è appunto la modificazione, nella quale si considera anche la qualità accidentale? e così del pari: essi considerarono la relazione o semplicemente detta, ovvero in quanto si dice delle cose: ma è naturale che la relazione sempre delle cose si dice. Qual distinzione vi è tra il dolce e l'amaro ed il dritto ed il sinistro? i due esempli espri-

mono la relazione la quale sempre ad altro si riferisce. La categoria della modificazione poi pare del tutto superflua, perchè essa dinota una differenza specifica al pari della qualità: e poichè la qualità è più estesa, perciò è preferibile alla modificazione. Troviamo però una divisione delle qualità, la quale manca nello scritto logico delle categorie aristoteliche; poichè si fa conoscere quale sia la qualità essenziale e quale l'accidentale. Ben è vero, che questa divisione si trova in Aristotele, perchè egli distingue nella definizione il genere che è quello che esprime l'essenza delle cose dall'accidente. Un'altra considerazione ci resta a fare intorno alle categorie degli stoici: ed è che mentre la sostanza aristotelica è la vera determinazione della materia, invece la stoica è indeterminata. La categoria è un genere universale, ma non cessa di essere un genere determinato; ora la sostanza in quanto indeterminata, in quanto s' identifica colla materia, sarà al più principio delle categorie, ma non una categoria. E poi; qual differenza passa tra la prima categoria, ed il principio dal quale discendono tutte le altre, e la prima ancora? se la materia è detta ἄποιον, se è detta ἄλογον, e la qualità è il principio determinatore della prima, che altro vuol dire ciò, se non che essa è indeterminata? Ed al certo: ciocchè non si può dire che cosa sia, se non è il nulla, deve essere qualche cosa che è, e che non è alcun che di determinato: locchè è espresso dal *quiddam*. Nè

si può dire che il *quiddam* sia qualche cosa più universale, perchè anche la distinzione delle quattro categorie nel duplice ordine sensibile ed ideale non è affatto perfetta. Ed invero: la materia, come è descritta, non è intelligibile nè sensibile: perchè è detta ἄποιον, mentre la qualità è una categoria sensibile che la determina; dunque la materia non sarà nè sensibile nè intelligibile. Nè so comprendere, perchè la qualità essenziale, come l'uomo, l'animale, debba dirsi sensibile, mentre è intelligibile la materia. Che si dica poi che la relazione sia intelligibile, sta bene: ma volere che anche la modificazione sia una categoria ideale, ciò non si può affatto sostenere.

Le categorie finora esposte non sono che una raccolta di alcune idee volute dagli stoici come principali della scienza. Esse però nascono da un sistema, il quale è come la radice da cui rampollano. Le vere categorie, le categorie della scienza sono filosofiche: esse suppongono una idea che le anima; e quelle degli stoici ci danno l'argomento intorno al loro sistema filosofico, dal quale possiamo scorgere solamente quale significato abbiano nella scienza. In tal modo la nostra storia è veramente critica. Una storia senza critica è un lavoro incompiuto; ed una critica che non nasce dalla scienza medesima è un lavoro sospetto. Acciocchè dunque noi comprendiamo la scienza che si nasconde in questo numero di categorie, fa d'uopo esaminare quale sia la dottrina degli

stoici, quale propriamente il punto principale del loro sistema. E siccome le categorie fanno parte della logica, così dalla logica in prima muove il nostro discorso.

Capitolo XXIV.

La logica degli stoici.

Gli stoici divisero la scienza in logica, fisica, ed etica, come Platone ed Aristotele: ma diverso fu certamente il senso che loro attribuirono. Imperocchè la fisica è quella che contiene il corpo delle dottrine filosofiche: la logica poi ha più relazione con quella di Aristotele anzi che colla dialettica platonica. Paragonarono l'intero corpo della scienza ad un organismo: e rassomigliarono la filosofia ora ad un uovo, di cui il guscio risponde alla logica, l'albume all'etica, ed il torlo alla fisica: ora ad un animale, le cui ossa e nervi rappresentano la logica, la carne la morale e l'anima la fisica. Questi paragoni mentre ci fanno comprendere che gli stoici concepirono le tre parti della filosofia formare un tutto organico, ci somministrano argomento a conoscere quale sia stato il loro ordine, ed il loro valore rispettivo. Per essi la logica è una delle tre parti del sapere, la fisica è

la parte teorica, la morale è la pratica; considerarono dunque la logica non come un'arte tecnica, ma come una parte della scienza. Che anzi sappiamo che argomentarono contro i peripatetici, i quali ammisero la logica come un istrumento, come un organo, dicendo: che se la scienza è un tutto e la logica ne è una parte, naturalmente la parte, come parte del tutto, avrà la stessa natura del tutto. A ragione dunque il Prantl osserva che fu un grande errore del Ritter l'avere affermato che per gli stoici la logica fosse un organo (1). E Diogene Laerzio ci dice che gli stoici asserirono che nissuna delle tre parti della filosofia aveva una preferenza sull'altra: e ciò si rileva dagli stessi paragoni, coi quali espressero il tutto della scienza nelle sue diverse parti. Il loro stesso sistema panteistico non permetteva che avessero divisa la scienza in modo che alcuna delle sue parti avesse minor momento delle altre. Ciò non pertanto siccome lo scopo principale dello stoicismo era non la speculativa, ma la pratica: così era pur logico, che la fisica non solo, ma eziandio la logica fossero rivolte al giovamento della morale. Epperò siccome la scienza tutta nella sua parte speculativa era studiata non per sè, ma per giovamento della morale; così la logica la quale sino ad ora abbiamo visto che formava o la parte principale della scienza, ovvero una parte di essa, ma di valore eguale

(1) Pr., pag. 409, S. VI.

alla metafisica, se non addiveniva per mezzo degli stoici un instrumento, avea però un posto ben secondario. E ciò conferma che la logica sparisce quando manca la vera scienza, ovvero non è più metafisica quando si sposta dal suo luogo. Che cosa segna lo stoicismo nella storia, se non il principio del decadimento della scienza? La logica aristotelica non era caduta veramente dal posto che le aveano assegnato Socrate e Platone nella scienza: essa versò intorno allo studio del pensiero in quanto s' inspira sulla realtà. Nella difficoltà di trovare una degna soluzione intorno ai grandi problemi della scienza, lo stoicismo dichiara parte secondaria il sapere in generale, e sostitusce alla filosofia razionale la morale. Se il sapere fu diretto alla virtù, la logica dovea avere un posto ben secondario. Ciò spiega perchè gli stoici riconobbero la logica come una introduzione alla scienza; poichè la scienza tutta era una introduzione alla morale. Che se la logica aristotelica tendeva ad esser formale, gli stoici ritennero perfettamente il formalismo della logica nel senso aristotelico. E siccome la morale non poteva essere il sostegno della logica, nè la fisica, perchè non era la vera scienza per sè stessa; così era pur necessario che quella si fosse separata dall'organismo vitale della scienza, che è appunto la metafisica. Ma che cosa può addiventare il pensiero non dico privo della realtà, perchè a questo non giunsero gli stoici,

ma allontanato dal centro della metafisica, se non una vana parola? Ecco perchè nella logica stoica si trova in certo modo preponderante la parte grammaticale sulla parte reale della scienza. La differenza dunque della logica aristotelica dalla stoica è questa: che mentre nella prima la parte reale prevale sulla formale ovvero sulla grammaticale, nella seconda invece la parte verbale della logica è molto più sviluppata, a tal segno, che non vi si scorge una perfetta relazione tra la parola e la realtà. Quindi è che la grammatica, mentre si trova in germe nella logica aristotelica, ha il suo pieno vigore presso gli stoici. Ecco perchè alcuni attribuirono l'origine della grammatica agli stoici, perchè veramente presso di loro la logica è più considerata grammaticalmente, che nella sua realtà. Con tutto ciò la parte reale della logica non era interamente spenta presso gli stoici: ed in ciò essi seguirono Aristotele, sebbene ne avessero scemato il pregio. Una prova della nostra opinione si osserva appunto nella considerazione fatta dagli stoici intorno alla dialettica. Ogni discorso, ci dice Seneca, o è continuo, ovvero è diviso nelle domande e nelle risposte: il primo forma la rettorica, il secondo fu chiamato dialettica (1). E Cicerone divide la dialettica secondo Zenone in rettorica ed in dialettica propriamente detta: la prima fu assimilata alla palma della mano

(1) SEN., *Epist.* 89.

per dinotare che essa spazia largamente per l'abbondanza delle parola; la seconda vien paragonata al pugno il quale dinota la strettezza della parola, ed il rigore delle deduzioni (1). La dialettica e la rettorica s'identificano nella loro essenza, perchè il ben parlare ed il retto parlare nascono dal vero dire. E siccome la rettorica è un'arte, così anche la scienza è tale in quanto la parola e la verità s'identificano (2). La dialettica poi si divide in due parti secondo gli stoici, nelle parole e nelle significazioni: le parole sono i vocaboli con cui le cose si esprimono; ed i significati sono le cose stesse espresse dalle parole. La prima parte della dialettica è quella che riguarda le parole, φωνὴ, dalla cui espressione si osserva che esse furono considerate nel valore fisico: la seconda poi è quella che tratta dei segni in quanto dinotano qualche cosa (3). Le parole si riferiscono alle cose; ma tra queste e quelle si trova un'altra parola, che è opera solamente del pensiero, ed in essa consiste il momento della logica formale. Il λεκτόν è un mezzo tra la parola e la cosa: non è la cosa che è solamente sensibile, non è la parola che è riconosciuta come un suono, ma è un *enuntiativum quiddam*, dice Seneca; imperocchè altro è vedere Catone che cammina, altro è dire

(1) Cic., *De fin.*, II, 6, 17.
(2) Sex. Emp., *Pyrr. hypot.*, III, 188.
(3) Sen., *Ep.*, 89.

che Catone cammina: il primo è un sensibile, il secondo è cosa ben distinta dal corpo. Questo λεκτόν è veramente il pensiero formale, o meglio la parola fantastica che è tra il σημαινόμενον ed il σημαίνοντα (1).

L'origine di questa separazione tra la forma e la materia del pensiero rimonta all'epoca della filosofia antesocratica. I primi filosofi non divisero il pensiero dalla realtà, perchè considerarono la natura la quale non dà luogo all'astrazione. La sofistica confermava lo scetticismo facendo mostra di essere sicura di ciocchè era in dubbio: essa era per natura simulatrice. Ora l'affermazione simulata sussiste nella parola e non nella realtà: e la sofistica non era che un artifizio di parole sostituito alla vera conoscenza. Il germe della logica formale si trova nella sofistica. La separazione tra il pensiero e la realtà era necessaria, perchè il pensiero voleva sollevârsi al di sopra della natura. Il pensiero non avea ancora il suo oggetto ideale, e la parola rimase vuota del suo contenuto. La parola rimasta sterile nella sofistica anelava l'armonia coll'idea: perciò si può dire che la parola aprì la via alla idea, la sofistica alla dialettica, la grammatica alla logica. Socrate concretizza la vuota parola nella realtà della dialettica. La quale presso Platone è reale, non formale; anzi egli non disgiunse neppure il pensiero dalla parola. Il pen-

(1) Diog. Laert., VII, 55.

siero, dice nel Sofista, è la parola dell'anima senza suono (1). Ché se alle volte considerò la parola, essa non fu che un mezzo per paragonare le forme della lingua con quelle del pensiero. La prima divisione tra la realtà ed il pensiero si trova in Aristotele, e nasceva dalla ineguaglianza della materia del pensiero al pensiero stesso: poichè la logica è la scienza del necessario, e la Metafisica non esce fuori de'limiti dell'individuo. E mentre la logica e la Metafisica s'identificano nelle categorie e nella dimostrazione, si dividono nel mezzo: imperocchè i generi e le specie, che tramezzano la dimostrazione, sono logici e non reali. Il vero formalismo della logica di Aristotele si trova negli analitici primi, perchè ivi il genere e la specie non hanno realtà. Ora che cosa è mai la forma del pensiero, se non la sua parola? Il pensiero è un composto di parola e d'idea. L'idea o è la realtà, ovvero sarà un mero segno anche quando si considera nel solo subbietto. Aristotele distinse il λογικῶς dall'αναλυτικῶς: il primo è la parola, il secondo è il principio reale. Ma quale fù la ragione, onde si accrebbe il formalismo nella logica stoica? Gli stoici ammisero l'origine delle idee venire dalla rappresentazione che fanno in noi le cose sen-

(1) Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτὸν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος, τουτ' αὐτὸ ἡμὶν ἐπωνομάσθη, διάνοια; Πάνυ μὲν οὖν.

sibili; ed il criterio della verità stava per essi nella evidenza empirica nata dall'impulso dell'oggetto, ovvero nella virtù che ha l'anima di comprendere le cose sensibili. Le idee generali non sono poi che una trasformazione delle cose sensibili: esse non dinotano alcuna cosa, ma sussistono solo nel nostro pensiero. Il vero dunque è una cosa senza realità: esso non appartiene che alle proposizioni, le quali dinotano la sola espressione verbale, λεκτόν (1). Il reale è l'individualità: e l'intelligibile è la sola parola e non esiste che negli esseri dotati della parola. Se dunque il vero non è che la parola fantastica, la quale è un segno sensibile, è chiaro che la

(1) Il Prantl dice a pag. 416, VI: « In diesem λεκτὸν erkennen wir schlagend die formale Verknöcherung des platonisch-aristotelischen λόγος ἔμψυχος oder διαλεκτικὸν ». E veramente fu lo studio della grammatica che sottilizzò tanto la mente degli stoici, che si perdette ogni vita nella scienza con questo formalismo. Difatti, noi sappiamo che gli stoici trattarono le varie parti del discorso, le varie forme della proposizione grammaticale, studiarono i solecismi, i barbarismi, le amfibolie, la forma poetica e ritmica.

Una prova del formalismo stoico si osserva nella tavola logica, lavoro a cassa, come lo dice il Prantl, *Fächwerk*. Difatti, essi notarono la divisione, la sottodivisione, la contradivisione del concetto, la divisione dell'attributo e della sostanza. Altri assegnarono la divisione della parola nel suo significato, del tutto nelle parti, del genere nella specie e di queste negli individui. Le parole omonime erano divise nei loro varj significati: la sostanza ne'suoi attributi, l'attributo nelle sostanze, l'attributo in altri attributi, l'attributo di relazione ne'varj attributi relativi.

logica avrà il valore medesimo della grammatica, la quale versa sulla parola risguardata come segno sensibile. E le categorie degli stoici rispondono alle parti del discorso. La sostanza dinota l'articolo il quale è indeterminato, allo stesso modo della materia stoica: la qualità esprime il nome il quale determina l'articolo, come la qualità determina la sostanza: la modificazione è il verbo il quale è un'accidentalità della sostanza determinata, la relazione finalmente trova la sua spiegazione nella congiunzione che mette in rapporto o un nome con un altro nome, ovvero una proposizione con un'altra. In queste quattro categorie si contemplarono gli elementi della proposizione; poichè le prime due dinotano il soggetto di essa e sono sensibili, le altre poi dinotano il complemento del subbietto stesso e sono intelligibili; quelle somministrano il solo concetto del giudizio, queste fanno conoscere la relazione tra il subbietto ed il predicato. Perciò spesse volte il τὰ λεκτὰ presso gli stoici ha l'istesso significato di τα κατηγορηματα; perchè in realtà le categorie sono gli elementi della proposizione che è appunto dinotata dal λεκτὸν. Con queste quattro categorie gli stoici formarono la proposizione. Essi distinsero la proposizione in completa ed in incompleta, ci dice Diogene Laerzio. La proposizione è divisa in varie specie secondo le categorie che entrano a formarla. Si dice σύμβαμα quella in cui vi è il nome ed il verbo, come p. es. Apollonio cammina. Si dice παρασύμβαμα

quella in cui vi è qualche determinazione nata dall' attività del verbo, come Cicerone salva la patria. Ασυμβαμα, quando vi è anche un rapporto ad altra cosa, come p. es. mi piace venire a te (1).

Siccome gli stoici posteriori continuarono gli studj sulla grammatica, così aggiunsero altre parole e quindi altre categorie ancora, per dinotare le varie parti del discorso. La grammatica ebbe origine presso gli stoici dalla mancanza del valore reale de' generi e delle specie. Aristotele chiama le sue categorie generi di predicamento; gli stoici le dicono generi supremi delle cose. Ma se il genere mancava nella filosofia di Aristotele perchè la sostanza rappresenta l'individuo, molto più mancar dovea nella filosofia stoica la quale non era che una fisica. Il genere degli stoici rimase nel pensiero solo, come una forma sensibile. La grammatica per ciò si trova in germe in Aristotele, e compiuta presso gli stoici: e se la logica aristotelica tendeva al formalismo, quella degli stoici tendeva ad essere un organo. Ed infatti: il nome di organo fu dato dai peripatetici alla logica di Aristotele dal trattato della Topica. Imperocchè ivi si dice che la discussione di qualche cosa versa o intorno alla definizione, o intorno al genere, o intorno al proprio, o intorno all' accidente. Questi attributi

(1) Vedi SIMPLIC., *Ad cat.*, fol. 6; e SEX. EMP., *Pyrrh. hypot.*

dialettici si possono considerare o riguardo alla definizione che li comprende, o riguardo alla significazione della parola che li esprime, o riguardo alla differenza delle cose analoghe, o riguardo alla somiglianza con queste. Questi quattro aspetti fanno trovare le proposizioni probabili, onde è composta ogni discussione dialettica. Aristotele li chiama *organi*, strumenti, dal che venne il nome d'*organon* a tutta la logica. Le categorie cominciarono ad aver luogo nella Topica da Aristotele: e gli stoici confermarono questa introduzione, quando fecero parte della dialettica la rettorica. Fu perciò che Apollodoro, uno degli stoici posteriori, nominò τόπους quello che Crisippo ed Eudromo dissero εἴδη, ed altri γένη, come osserva Diogene Laerzio. E che altro sono i generi, le idee degli stoici, se non le categorie? e queste furono dette luoghi e fonti di argomentazione, perchè somministrano gli elementi della proposizione e della discussione.

Capitolo XXV.

Valore delle categorie stoiche.

Un alito di vita ancora rimaneva alla logica: il suo valore reale non era spento affatto. Lo stoicismo segna nella scienza l'inaridirsi della

vena della filosofia greca: epperò la logica addivenne sparuta e magra, mentre si accresceva lo studio della parola. Gli stoici non vollero divisa interamente la logica dalla scienza, e se arrivarono fino a dichiararla un'arte, non la disgiunsero interamente dalla fisica. Che la logica avesse un valore reale presso gli stoici, lo si può argomentare in prima dal perchè essi trattarono in quella intorno al criterio della verità. Questo argomento è metafisico, e non so come si possa continuare sino ad oggi a trattare negli elementi di logica formale. Gli stoici trattarono il criterio della verità nella logica, perchè essa avea un valore reale, ed in ciò forse imitarono Aristotele, il quale negli analitici posteriori discorre delle idee platoniche come incapaci a farci conoscere l' individuo, e dimostra che la sensazione non serve a ricordare ma a conoscere le idee. Gli stoici trattarono anche nella logica intorno all'origine delle idee, come Aristotele nel *De anima* discorre del modo onde conosciamo le cose per mezzo dell' intelletto agente e dell' intelletto paziente. Ma il più chiaro argomento del valore reale della logica stoica è dato dalla relazione che hanno le categorie colla fisica. Esaminiamo un poco la dottrina stoica e vedremo che le categorie ne sono lo scheletro.

Gli stoici stabiliscono la scienza non uscire de' limiti della natura. È corporeo tutto ciò che si trova in natura, è incorporeo ciò che è espresso

dalla parola. Il corpo è ciò che ha una qualità: e le sue qualità essenziali sono l'azione e la passione: la prima è nella materia, la seconda è in Dio. La materia come principio passivo delle cose è l'essenza loro generale, è il loro fondamento; Iddio poi come forza attiva è unito alla materia e la compenetra. Iddio è la natura generale, ed il mondo n'è la essenza : la materia è l'ipotesi di tutte le qualità, ed in sè stessa è una idea astratta, mentre in concreto rinchiude l'azione. Dio e la materia non sono che una sola cosa: la materia come passiva suppone un termine attivo ed invariabile che è Dio. Gli stoici dinotano Dio ed il mondo con diversi attributi; questo rappresenta l'elemento passivo, quello l'attivo: il mondo è il corpo, Dio è l'anima; il mondo è il male, Dio è il bene; il mondo è il diverso, Dio è l'uno. Iddio prima della creazione è da sè solo, è l'unità della forza motrice e della materia. La formazione del mondo nasce dalla separazione del corpo dall'anima. Il Dio degli stoici è necessitato a creare, in quanto separa e distingue le cose materiali. L'opposizione è la ragione della limitazione delle cose e della loro imperfezione. Niente può esistere, secondo gli stoici, senza il suo opposto: non il bene senza il male, non la giustizia senza l'ingiustizia, non il coraggio senza la pusillanimità, non la verità senza il vizio. Iddio è la semenza del mondo: per isvilupparsi, deve necessariamente produrre il contrasto, perchè risulti la perfezione sua e del

mondo. E nella considerazione del mondo e dell'anima, gli stoici non perdono di vista l'armonia che nasce dai contrari. La bellezza di un corpo nasce dalla simmetria delle sue parti, la quale suppone la diversità. Il mondo è di figura sferica perchè in essa si trova l'armonia de'contrari. Gli stessi elementi della natura furono considerati dagli stoici in opposizione tra loro. Nell'anima riconobbero facoltà contrarie, come la passione e la ragione, l'istinto e la conoscenza. La dottrina della fisica è contenuta tutta in quelle categorie stoiche. La materia od il corpo è il soggetto principale di ogni avvenimento, e la sostanza non è distinta nè in sensibile nè in ispirituale, perchè essa è una cosa comune a Dio ed ad ogni altro essere materiale. Siccome poi gli stoici congiunsero talmente l'azione e la passione nell'idea del corpo, che l'una non può stare senza l'altra; così alla sostanza aggiunsero immediatamente la qualità. La sostanza e la qualità costituiscono il permanente nelle cose, quello che forma la loro essenza. Tutto è forza e potenza nello stesso tempo per gli stoici: l'attività si fonda sulla potenza che è la sostanza dell'azione, come l'azione è l'esplicazione della potenza. Se ogni essere è duplice per gli stoici attivo e passivo, è chiaro che due saranno le categorie che comprendono la essenza dell'essere: la sostanza è la materia dell'attività, la qualità è l'azione che emana dalla sostanza. La natura si sviluppa in due contrapposti, Dio che è l'azione,

la materia che è la passione. Dio e la materia, l'azione e la passione, la qualità e la sostanza sono i due componenti del cosmo. Ed è qui che noi possiamo osservare la differenza tra le categorie degli stoici e quelle di Aristotele. Gli stoici intesero in queste due categorie l'indeterminato ed il determinato, l'addivenire ed il divenuto, la potenza e l'atto: Aristotele invece dinotò nella sostanza l'atto non la potenza delle cose. La categoria della qualità di Aristotele esprime qualche cosa di meno essenziale della sostanza, epperò insieme colle altre tutte dinota l'accidentale. Da ciò si vede che gli stoici unirono alla materia quell'atto che Aristotele separò da essa; perchè l'atto è intrinseco alla materia, ed esprime quello che è la sostanza aristotelica. Le due altre categorie dinotano, a differenza delle prime, ciocchè è accidentale. Poichè per la sostanza e per la qualità una cosa è ed opera, per le due altre categorie poi una cosa è in un dato modo ed è in rapporto con un'altra. Le due ultime categorie e la qualità suppongono la sostanza e possono ricevere opposizioni, perchè sono determinate: invece la sostanza non può essere opposta, perchè è indeterminata. Le categorie della modificazione e della relazione trovano il loro riscontro nella fisica. Imperocchè avendo gli stoici detto che la materia si determina per le qualità, e la determinazione importa l'opposizione, si vede che lo schema della scienza è compiuto da queste due ultime categorie. Il

vero motivo dell'opposizione sta nella relazione delle categorie degli stoici: la relazione sussiste per la determinazione, la determinazione per la qualità, e la qualità per la sostanza. Poichè, se l'essere è, opera; ed operando si determina, e determinandosi si oppone, ed opponendosi è in una relazione cogli opposti. Gli stoici immedesimarono l'atto colla potenza, la qualità colla sostanza e spiegarono la ragione dell'opposizione nascere dalla separazione. Ed una necessità essi ammisero nella separazione delle cose, poichè il Dio degli stoici è soggetto ad una evoluzione per la quale le cose sono determinate. Il Dio degli stoici è uno e multiplo nello stesso tempo, è la natura in germe: e la sua determinazione è l'origine della dualità de'contrari e della loro relazione. Gli stoici ammisero la relazione nella natura, perchè nulla vi era secondo essi oltre di quella: la natura è l'unità, che si dualizza nella passività e nell'attività.

Capitolo XXVI.

Le categorie nella filosofia greca.

Le categorie nascono nella scienza, quando si è capace di comprendere una idea principale nelle sue altissime relazioni. E per giugnere a

ciò, deve spogliarsi la cognizione dell'elemento sensibile, il quale impedisce di scorgere la vera relazione tra le idee. Le categorie non possono esistere che nelle sole idee; ed anche quando si trovano nella natura, questa deve avere un aspetto filosofico, o generale. La filosofia greca sebbene non uscì de' limiti della natura in sul principio, pure conteneva i primordj delle più alte categorie, poichè in essa si osserva mano mano pigliar vigore la relazione tra gli opposti. Questi esseri sono naturali, come il fuoco, l'acqua, l'aria; ma la relazione tra gli opposti è il rampollo dal quale nascerà la vita della più sublime dialettica. L' idea di relazione è il germe che si sviluppa dal primo nascere della filosofia greca sino alla fine. Non vi può essere una scienza senza filosofia, perchè non vi è scienza senza genere; non vi è filosofia senza i supremi generi delle cose: nè vi è categoria senza relazione, perchè la categoria è un genere che nella sua determinazione deve contenere quell'opposto pel quale è tale. Se nella relazione è la scienza: nella relazione è la filosofia, e nella relazione è la categoria. Nella filosofia gionica niuno più di Eraclito concepì la relazione tra gli opposti: nella fisica meccanica Anassimandro pone la composizione e la decomposizione come l'origine delle cose, ed Anassagora l'unione e la separazione. Gli eleatici ammisero generalmente una sola categoria, la quale si personifica in Dio, e negarono l'origine

degli avvenimenti. Il Dio degli eleatici è un essere del tutto indeterminato, e nulla esprime perchè esso non è alcuna categoria. E perciò neppure la categoria contraria si poteva ammettere. La fisica degli eleatici esprime il contrasto tra l'essere ed il non essere: nè si comprende perchè non esiste il non essere, se esiste la discordia, l'odio. Ammettere una sola categoria è impossibile: i sensi sono illusorj, dice Senofane; ma se è una verità che il senso sia illusorio, è vera l'illusione, dunque è veró il diverso, è vero il non essere, che è la causa della illusione. Zenone disse una verità, sebbene esagerata: se noi conoscessimo tutto, allora conosceremmo una cosa: e Speusippo, che non si può dare la definizione di una cosa, se non si conosca il suo contrario. E si osservi, che Zenone negò il multiplo ed aprì il varco allo scetticismo, e Speusippo dicendo impossibile la conoscenza del contrario, ribadì l'uno solitario degli eleatici. L'opposizione tra le categorie fu meglio espressa dai pittagorici, i quali possono dirsi gl' inventori della dialettica più degli eleatici. La matematica rispetto alla fisica è come l'architettura rispetto alla pittura, dice il Gioberti: era dunque naturale che i pittagorici spiegassero l'origine delle cose mediante il numero, il quale è la legislativa del mondo.

Il numero pittagorico è lo schema dell'universo. L'unità importa il punto dove si contiene il tempo e lo spazio, perchè in lui si trova il

numero e la figura, come essenza sua propria. Il punto ed il momento si oppongono al diastema, il quale è illimitato e rappresenta il male, il non ente, l'imperfetto; mentre il νυν e lo στιγμη sono nell'ordine del bene. Le dieci categorie sono il sostrato della natura; i numeri pittagorici non sono simbolici ma ideali, perchè la natura è considerata idealmente nella matematica. Pur tutta volta, mentre i pittagorici riconobbero l'opposizione nelle categorie, non ammisero la ragione di essa. Poichè si potrebbe dimandare, perchè l'uno, che è Dio, deve produrre il moltiplice? se l'uno è tutto, perchè vi deve essere qualche altra cosa oltre di lui? Il predominio dell'uno sul vario, da cui è informata la filosofia pittagorica, si osserva in tutte le categorie e dichiara irragionevole la esistenza della opposta. Spettava veramente a Platone di compiere questa grande lacuna che lasciarono i pittagorici: egli si può dire il vero fondatore della dialettica, perchè in due dialoghi mostra la legittimità del secondo termine opposto al primo, cioè del non essere rispetto all'essere e del moltiplice verso l'uno. Ma non è questo solo il merito di Platone nella dialettica. La filosofia precedente non aveva spiegata l'origine delle cose, perchè non colse il doppio ordine delle categorie. Le categorie proposte dalle tre diverse scuole posero in pericolo la scienza stessa: nel dubbio nasceva la sofistica, la quale può dirsi la parodia della dialettica. La sofistica e lo

scetticismo si avvicinano alla dialettica perchè versano intorno alle stesse idee di questa: sono poi diversi da quella, perchè, mentre la dialettica armonizza gli opposti, essi per contrario abbandonano le categorie senza accordarle in un supremo principio. La dialettica abbraccia tutta la scienza; e lo scetticismo l'annulla mediante il contrasto tra le categorie. Ecco perchè lo studio dello scetticismo è importante nella scienza quanto la dialettica, perchè quello è il vero contraffattore di questa. Platone pone attenzione allo scetticismo ed alla sofistica, perchè non può stabilire la dottrina della dialettica, senza incontrarsi in quelle idee che servirono appunto alla distruzione della scienza. Ma il male trova in sè stesso la propria guarigione: lo scettico dubita per la diversità delle categorie mediante il pensiero che avvicina le contrarie categorie. E nel pensiero propriamente, ritrova Socrate la relazione tra le categorie e distrugge lo scetticismo. Se la filosofia antesocratica osservò che una categoria si congiunge ad un'altra; Socrate segna nella scienza il principio dell'età virile, perchè inaugura l'èra dell'idealismo, che è il vero sistema della dialettica; egli è l'autore di quella categoria della relazione che è la vita del pensiero. L'inaugurazione della dialettica ideale incominciò dalla definizione socratica, la quale unisce il generale al particolare per conoscere l'essenza delle cose. Niuno de' filosofi greci si sollevò tanto alto nella scienza

quanto Platone, poichè niuno fu più idealista e più dialettico di lui. L'idea si distrugge, si annichila, se si considera in sè sola, perchè un essere non è tale se non in quanto vi sia un altro che lo distingua e lo determini. Se questa è la natura di ogni cosa, non è diverso quello della idea. La natura di ogni idea platonica è essenzialmente dialettica, relativa. Tutta l'attenzione de'filosofi si dirige per lo più intorno al luogo ove Platone collocò le idee: ed in tal modo si chiude l'adito al filosofo ateniese per ammettere il contingente. Ed invero; quando le idee si pongono come esemplari in Dio, ovvero come esemplari solitari fuori di Dio; come si potrà loro aggiungere la materia, se esse sono perfette, se sono il tutto, se sono l'istesso Dio? Io credo che sia ben secondaria la questione in Platone, dove abbia collocate le idee: l'attenzione deve portarsi soprattutto sulla natura di esse, che è relativa e dialettica. Togliete dalla filosofia platonica la dialettica, e Platone sarà un visionario, un filosofo fantastico, un poeta. Ma la dialettica platonica non ci offre un numero completo di categorie le quali bastino a spiegare l'organismo scientifico. Inoltre, tra le categorie vi deve essere un processo, il quale forma, per dir così, la fisiologia della scienza. Questa tessitura delle categorie manca in Platone, e non si sa come dall'essere si passi all'uno. L'opposizione che Platone fa osservare nelle idee è relativa; ma la relazione non è compiuta, perchè manca l'idea

media che armonizza l'uno col vario. E che cosa valse alla scienza l'aver trovato l'opposizione tra le idee, quando la loro relazione non aveva fondamento sopra un legame reale che congiunge un contrario all'altro contrario, se non a confermare maggiormente lo scetticismo e la sofistica? Il difficile, disse Bruno, sta non nel conoscere gli opposti, ma nell'armonizzarli. Questa idea media, nella quale si raccoglie l'opposizione de' termini opposti, Aristotele la ritrova nella materia, e le sue determinazioni sono la forma e la steresi, la sostanza e l'accidente. La sostanza essendo la prima determinazione della materia è individuale, e tutte le altre categorie sono più individuali della stessa sostanza, perchè maggiormente la determinano. In tal modo le categorie non sono veramente universali, ma particolari; ecco perchè la scienza dalla dialettica ideale passava all'analogia sperimentale, perchè dalle idee passava all'individuo. La categoria aristotelica risponde al suo sistema da cui trae origine, cioè al naturalismo, alla fisica; come per contrario la idea platonica nasce dal dialettismo ideale. Gli stoici poi restringendo il numero delle categorie aristoteliche, le circoscrissero nel solo sistema della natura. Più logici di Aristotole, considerarono Iddio sotto l'ordine delle categorie, dicendolo una determinazione della materia. E con ciò le loro categorie se non erano ideali, erano però universali, perchè abbracciavano qualunque cosa, o

divina o terrena. La categoria della relazione presso gli stoici domina la natura tutta; essa esprime il nesso tra gli opposti, tra l'azione e la passione: invece l'atto di Aristotele, essendo fuori del mondo, manca della vera attività, perchè il soggetto sul quale si esercita, non è in alcuna relazione con essa. Platone richiama la dialettica all' opposizione parmenidea tra l'essere ed il non essere: ed Aristotele e gli stoici ritornano a restringere le loro categorie nei limiti della natura. E lo scetticismo non si farà tardi aspettare: sussiste in prima nell' accademia, e di là passa nel peripato e nel portico. Due volte nasceva lo scetticismo nella scienza: il primo è avanti Socrate, il secondo dopo i suoi discepoli. Ritorna inevitabilmente, quando le diverse idee sono sconnesse e non sono coordinate dalla relazione: dinota l'anarchia dei principj, ovvero la mancanza della cognizione della loro vera essenza. Tale era appunto la scienza prima di Socrate: il finito e l' infinito erano in opposizione senza armonia, il moto e la quiete, il divenire e l'essere, il moltiplice e l'uno non aveano trovato il punto di consistenza. E siccome l'anarchia è dissoluzione sociale, così lo scetticismo antesocratico finisce nel formalismo, o meglio nel tecnicismo verbale, indizio della morte del pensiero. Questo pensiero è animato per mezzo di Socrate, il quale lo rende ideale; l' idea trova in sè medesima la vita perchè è relativa: dove esiste questa relazione, l' idea non muore. Ecco il

punto più alto dove poteva arrivare la categoria per mezzo della dialettica platonica. Parrebbe che la categoria platonica dovesse essere immortale nella scienza; e tale sarebbe stata, se oltre la necessità della coesistenza della coppia opposta delle categorie, Platone avesse trovato il punto da cui germina questa dualità. Aristotele comprende questa difficoltà: e pone la protocategoria nella materia, come l'essere il più indeterminato. Comprende il problema categorico meglio di Platone, perchè il grande della dialettica sta nel trovare il termine medio che contenga le due opposizioni in cui si determina; ma egli non ha il coraggio di mettere in armonia l'atto colla materia; separa questi due termini, mentre Platone avea mostrato la coesistenza di entrambi questi termini. Più coraggio si trova nello stoicismo che per esser logico si contenta di ritornare al naturalismo antesocratico: immedesima Iddio col mondo per isvolgere dall' indeterminato la mente e la materia. Queste sono le tre soluzioni più alte che la filosofia greca nella sua massima grandezza ha saputo dare circa il problema delle categorie. Qui finisce la parte più importante della storia delle categorie; a noi non resta ora, se non seguire passo passo il pensiero filosofico intorno al problema delle categorie: poco o nulla troviamo d' importante, salvo una farragine di commenti, un tecnicismo grammaticale: non importa; saremo pazienti nell'osservare fin a quando questo pensiero morto

e sepolto nel medio evo, ridotto a vero scheletro sino ad addiventare una espressione di voce, ripiglierà ossa e carne nel secolo del risorgimento, spirito e vita propria nella filosofia moderna. Staremo a vedere, fino a quando sarà trasformato per mano di Kant, e trasformerà la scienza per mezzo di Hegel. Da Socrate a Platone, da Kant ad Hegel: ecco i due punti del vecchio e del nuovo mondo filosofico: sovra di essi è fondata la dialettica antica e moderna. Noi dobbiamo vedere come il pensiero moderno trasformando il sapere ellenico ha redenta e rigenerata la scienza. Ecco dove tendiamo colla nostra storia.

INDICE

DELLE

MATERIE CONTENUTE IN QUESTO VOLUME

ERRATA			CORRIGE
Pag.	Lin.		
35	16	stambegriffe	stammbegriffe
96	28	e	è
132	7	identià	identità
165	26	a	ha
169		dopo la linea 12 si aggiunga: ed il non essere non è in quanto partecipa al non essere per non essere il non essere, ed in quanto partecipa all'essere per essere il non essere: così dunque ec.	
187	13	sensibile e dall'altra	e sensibile dall'altra,
188	6	sono una sola cosa	non sono una sola cosa
208	29	beweisenä	beweisen
222	28	e	nè
224	24	audeutet	andeutet
"	"	sculdig	schuldig
240	30	rilevarne	rilevare
251	8	e dè	ed è
258	10	tutto ciò si potrà	tutto ciò potrà
"	14	ma si non	ma non
285	7	grammamaticali	grammaticali
288	28	si legga così: una questione o intorno al genere, o intorno alla definizione ec.	
296	17	vari	rari
302	24	accettate	accennate
362	16	regolati	regolate
365	29	nel	del
366	25	Aristetele	Aristotele

STORIA CRITICA

DELLE CATEGORIE

DAI PRIMORDJ DELLA FILOSOFIA GRECA

SINO AD HEGEL

'Αρχὴ οἰκειοτάτη πασῶν. **ARIST.**, *Phys.*, Cap. 2.

Primalitas est, unde ens essentiatur.

CAMP., *Met.*, II, 2, art. 1.

STORIA CRITICA

DELLE CATEGORIE

DAI PRIMORDJ DELLA FILOSOFIA GRECA

SINO AD HEGEL

DEL PROF. PIETRO RAGNISCO

VOLUME SECONDO

IN FIRENZE

COI TIPI DI M. CELLINI E C.

alla Galileiana

—

1871

LIBRO SECONDO

Capitolo I.

Le categorie di Aristotele presso i peripatetici, gli stoici e gli accademici.

La storia delle categorie di Aristotele incomincia fin dai suoi primi discepoli. Ammonio e David l'Armeno ci dicono che Eudemo, Fania e Teofrasto scrissero intorno alle categorie ad imitazione del proprio maestro; però questa notizia non è confermata da Simplicio, il quale parla degli altri scritti logici di questi peripatetici. Il certo è, che, Simplicio secondo lo stesso Teofrasto dichiarò il moto sussistere non solo nelle quattro categorie cioè nella sostanza, nella qualità, nella quantità e nel luogo, come notò Aristotele nella fisica, ma eziandio in tutte le altre :

che Eudemo pose il moto nella categoria del quando, che Strabone scrisse una monografia intorno al prima ed al dopo (come si osserva trattato quest'argomento ne' postpredicamenti) e che ivi si attenne alla distinzione semplice delle parole. Il Prantl osserva a questo proposito che forse quest'ultimo scritto di Strabone ebbe il medesimo scopo, della scuola, al cui uso serviva il libro pseudoaristotelico delle categorie (1).

Qui è da notare che Aristotele nella Topica trattò in prima intorno all'accidente, poi intorno al genere ed alla differenza, indi intorno al proprio ed alla definizione, e finalmente nel settimo libro intorno all'identico. Teofrasto ammise un ordine diverso nelle cinque voci: cioè prima la definizione, poi il genere e la differenza, indi il proprio, e da ultimo l'accidente. Poichè egli disse, che l'identico è un genere, e che per dare la definizione è necessaria la differenza la quale si contrappone all'identico, e che l'accidente non è affatto essenziale alla definizione. Una relazione tra le categorie e la Topica si osserva in Aristotele là, dove discorre di questi cinque generi di predicati; ma questa relazione addiveniva molto più intima, quando Teofrasto principiò dall'essere generico e lo divise nell'accidente e nella differenza. Sappiamo anche di Strabone, che scrisse nella Topica intorno all'accidente, alla definizione, ai primi

(1) Pag. 361, S. V. *Storia della logica nell'Occidente.*

generi ed al proprio, secondo Dicgene Laerzio: perlocchè possiamo conchiudere che fin dai primi peripatetici invalse l'uso di riguardare le *quinque voces* come una introduzione alle categorie. Quale poi sia stato il valore delle categorie presso i primi peripatetici, appena appena possiamo rilevarlo. Nulla sappiamo del luogo che occupavano le categorie nella logica: se precedevano la dottrina della proposizione e degli analitici, ovvero se aveano qualche luogo più importante nella fisica. Solamente il valóre reale e metafisico si può dedurre dall'aver considerato il moto come elemento generatore di quelle. Ma qualche cosa pure troviamo a dire sull'elemento formale o grammaticale. Teofrasto distinse la dialettica dall'apodittica, ponendo la prima nella relazione al soggetto, la seconda non nella essenza ideale, come disse Aristotele, ma nella sola cosa sensibile (πρὸς τὰ πράγματα) come ci dice Ammonio. Il λόγος dei primi discepoli di Aristotele incominciava a divenir formale anzi grammaticale. Teofrasto scrisse un libro περὶ Καταφασέως, dove trattò tutte le possibili relazioni delle proposizioni. Prassifene, discepolo di Teofrasto è riconosciuto come fondatore della grammatica, la quale egli considerò come disciplina particolare della logica. E ciò si comprende bene, quando si sa che Teofrasto scrisse περί τῶν λόγου στοιχείων: e da lui venne la distinzione del λέξις e del σημαντικὴ φωνὴ che si trova presso i peripatetici posteriori. Eu-

demo scrisse un libro περὶ Λέξεως, dove esaminò tutte le parti della proposizione. Clearco svolse la Topica di Aristotele per dare tutte le possibili soluzioni delle questioni: trattò degli enigmi e del modo di sciogierli. Noi dunque possiamo essere sicuri che siccome i primi discepoli si allontanarono sempre più dai principj ideali di Aristotele: così ad essi non rimase che lo studio della parola, e da essi incominciarono i primi catechismi di logica. Però la grammatica era sempre sottoposta alla fisica ed alla metafisica: il perchè non crediamo che questi primi discepoli avessero detto la logica essere un organo. Alessandro di Afrodisea assicura che già i vecchi peripatetici dissero la logica essere organo e non parte della filosofia. Quali furono questi vecchi peripatetici che egli nomina οἱ αρχαῖοι? Vi è un altro luogo nello stesso commentatore, nel quale si parla dei peripatetici più giovani in opposizione a quelli che erano a tempo di Aristotele, οἱ περὶ Αριστοτέλην. A primo aspetto pare che gli αρχαῖοι fossero gli stessi discepoli di Aristotele. Il Prantl intanto osserva che questa parola, οἱ αρχαῖοι, adoperata dai retori, dagli scoliasti, da Galeno e da Eustazio non esprime mai coloro che vissero all'età di Aristotele (1). Gli αχραῖοι dunque non essendo i primi discepoli di Aristotele, sono certamente i peripatetici posteriori i quali assegnarono alla logica un valore interamente for-

(1) Vedi pag. 532, S. IX, *Die späteren Peripatetiker*.

male. Furono i primi, come ci dice Alessandro d'Afrodisea, che trasportarono la logica dalla metafisica alla pratica: epperò la dissero organo. Ed ecco le ragioni per le quali posero un tal nome alla logica: Aristotele chiama dialettico quel problema che serve di aiuto alla scienza; la logica dunque è un organo, perchè somministra i mezzi alla scienza. Se la logica fosse parte della scienza, come vogliono gli stoici, e non un organo, a che cosa potrebbe mai servire? Con questo ragionamento i peripatetici posteriori esclusero della filosofia la logica. E Boezio ci dice che i vecchi peripatetici dissero la logica « ratio diligens disserendi continens « in se inveniendi judicandique peritiam »; ed afferma che il λογικῶς è lo stesso che l'ἐνδόξως, e lo traduce per *verisimiliter, probabiliter* (1). Dal valore della logica è facile concludere quale fosse quello delle categorie. Essendo esse spoglie di ogni contenuto fisico o metafisico, non potevano essere che mere espressioni grammaticali. Troviamo presso David che lo studio della filosofia incominciava dalla logica, e più propriamente, dice Alessandro Egeo, dalle categorie, perchè esse non erano che puri nomi, ἁπλᾶ νοήματα. E siccome la Topica di Aristotele è quella parte della logica dove predomina il valore grammaticale; così questi peripatetici stimarono che dopo

(1) Boet. *Ad Cic. Top.* I; e lo stesso *Ad Porph. a Vic. translatum.*

le categorie immediatamente dovesse seguire il libro della Topica. Dal posto stesso delle categorie nella logica si può argomentare il loro valore: Πρό τῶν Τόπων; ed Andronico reputò pseudoaristotelico il libro dei postpredicamenti, perchè nissuna relazione trovava colla Topica. Sicchè è certo da queste notizie, che il trattato delle categorie era un libro elementare per la scuola, libro creduto necessario ai discepoli che s'iniziavano nelle cose filosofiche. Perciò molti di questi libri si dovettero compilare, perchè furono stimati necessari all'istituzione elementare. E pare che questo sia stato il tempo in cui fu scritto il libro delle categorie premesso alle opere di Aristotele, cioè innanzi alla collezione degli scritti fatta da Tirannione.

Fra i peripatetici posteriori annovereremo pel primo Andronico da Rodi, del quale Simplicio dice di avere scritta una parafrasi sulle categorie di Aristotele. Noi vi troviamo qualche cosa degna di essere notata nella nostra storia. Osserva, le categorie essere state inutilmente moltiplicate sino al numero dieci: e le riduce a due, come Senocrate, cioè la sostanza e la relazione, il καθ' αὐτὸ ed il πρός τι. La categoria della relazione è la stessa del πρός τι πώς ἔχον degli stoici, e come questi, vuole che la relazione di Aristotele sia l'ultima categoria. Questa questione si trova la prima volta trattata da Andronico dopo lo scritto delle categorie Tutte le altre categorie sono da lui comprese nel

καθ' αὑτό; quindi le idee del più e del meno, del molto e del poco, che nello scritto logico sono considerate nella categoria della relazione, le colloca in quella della quantità. Alla qualità, oltre le quattro specie che sono numerate, aggiugne ancora una quinta, cioè l'ἕξις degli stoici, ovvero la proprietà essenziale in opposizione alla proprietà accidentale. Sostituisce finalmente alle categorie del dove e del quando i concetti astratti del luogo e del tempo. Questo primo commento di Andronico è certamente in tutto formale e non è inspirato da verun senso della metafisica e della fisica di Aristotele. Ed il Prantl osserva riguardo alla passione ed all'azione che Andronico pose nella qualità, l'inverecondia della logica delle scuole che parlava di un concetto tutto proprio della fisica senza la conoscenza di essa (1).

Una particolare menzione merita quì il suo discepolo Boeto, intorno al quale Simplicio ci dà notizie più estese. Egli fu il solo che considerò le categorie aristoteliche piuttosto sotto l'aspetto metafisico che logico. E molto a proposito dice il Prantl che ponendo a capo della scienza non la logica ma la fisica, tanto più si accostava agli antichi peripatetici quanto più si allontanava dal suo maestro. La questione infatti, che esa-

(1) Pag. 538, nota 15, « So ist die Schul-logik bereits hier so unverschämt, physikalische Begriffe ohne Kenntniss der Physik in ihrem Fächerwerke zu rubriciren ».

minò intorno alla sostanza, è tutta metafisica. Egli osservò la materia e la forma entrare come elementi nella sostanza: la forma non essere un genere ma una specie che pone la differenza nella materia. La differenza determina la sostanza stessa per mezzo della qualità. Distingue la sostanza dalla qualità, perchè ogni essere o è sostanza o è qualità: ma la differenza specifica è una qualità sostanziale che lega l'essere alla qualità. Egli dunque combinò nella differenza specifica l'idea della categoria stoica della qualità coll'attività determinante della differenza aristotelica. Poichè, mentre non vuole che la differenza, come la qualità, abbia diversi gradi p. es.: il più ed il meno, ma che come la sostanza dinoti qualche cosa di essenziale; dall'altra parte dice che la differenza stessa non sia una determinazione qualitativa dell'essere, come la qualità degli stoici.. In somma la differenza secondo Boeto non è l'*ipocimenon* nè *l'usia*, ma qualche cosa di mezzo tra la sostanza e la qualità, epperò la dice ποιότης οὐσιώδης. Riguardo alla categoria della relazione pare che non faccia distinzione alcuna tra il πρὸς τι di Aristotele ed il προς τι πὼς ἔχον degli stoici, poichè dice che le due definizioni di esse sono reciproche. Osserva però che quella degli stoici segue l'altra di Aristotele, poichè non tutto ciò che è relativo si rapporta a qualche cosa diversa. Nella categoria del tempo, distingue il quando dal tempo propriamente detto: questo appartiene alla categoria della

quantità. Rispetto alla categoria dell'azione e della passione dimostra essere esse due e non una, perchè nella prima si trova un'attualità che non è nella seconda. Finalmente dice sulla categoria dell'avere che essa non dinota che il semplice possesso e non già quella relazione che si trova tra l'azione e la passione.

Il valore formale delle categorie incominciò ad aver luogo anche presso gli stoici posteriori i quali, quanto più si allontanavano dalle dottrine dei loro maestri, rimanevano colla sola logica priva di ogni sostegno della fisica. Poche notizie ci dà Simplicio dei due stoici, Atenodoro e Cornuto. Entrambi non trovarono esatto il numero dieci delle categorie aristoteliche. Nella categoria della quantità oltre la grandezza ed il numero aggiunsero una terza specie, il peso. Cornuto ammise nella categoria della relazione anche il vicino ed il lontano, e cercò fare entrare in quella del dove tutti gli avverbi di luogo per mezzo di una piccola mutazione di sillabe. Finalmente dal modo come Ermino trattò le categorie si vede chiaro che egli le considerò nel solo lato formale. La differenza che assegna tra il genere e la specie è tutta formale, e le varie suddivisioni che fa dei diversi generi e delle specie, argomentano il suo commento essere destinato alla scuola. Le considerazioni che fece intorno alle categorie del dove e del quando, sono simili a quelle di Andronico e di Boeto. Le categorie secondo Ermino non hanno

che uno scopo propedeutico: sono l'introduzione alla scienza. Quando poi egli dice che le dieci categorie servono a dare una idea compiuta della propedeutica e che in nissun luogo esse sono state da Aristotele o trascurate ovvero sostituite da altre, si mostra certamente di non avere conosciuto altro che il solo scritto logico delle categorie. Simplicio ci dà una nuova e particolare idea di Aristone di Chio intorno alla categoria della relazione di Aristotele, che identificò con quella degli stoici. Egli disse che il mondo sia una idea relativa, perchè in se stesso non s'intende il possesso del mondo, come nel padre non s'include il possesso del figlio. In questo modo fa conoscere la sciocchezza del suo scolasticismo, soggiugne il Prantl.

Presso gli accademici la logica fu considerata come un organo, e nello stesso tempo come parte della scienza. Essi ragionavano a questo modo: un sillogismo; in quanto si riguarda astrattamente è un istrumento; riguardo al suo contenuto fa parte della scienza: alla stessa maniera che se si piglia un braccio, esso può essere unità di misura, ma riguardato in sè stesso è un pezzo di legno misurato. La loro opinione cercava conciliare quella de'peripatetici con quella degli stoici. Poche notizie sappiamo di Eudoro intorno alle categorie: stabilì la precedenza della qualità alla quantità, perchè la prima esprime le cose più essenziali della seconda. Dopo la quantità colloca il tempo e lo spazio che servono a maggiormente

determinare la cosa. Simplicio non dice chiaramente quale fosse la opinione di lui intorno alla qualità: poichè mentre in un luogo afferma che identificò le due prime categorie colle quattro che sono annoverate nello scritto logico; in un altro poi ascrive a lui, oltre le quattro specie di qualità, anche una quinta che riguarda qualche determinazione più individuata. La categoria della relazione fu da Eudoro considerata solamente nel valore grammaticale. Annovereremo anche quì, sebbene distinti per qualche tempo da Eudoro, Lucio e Nicostrato, i quali molte difficoltà produssero intorno alle categorie. Ed in prima, intorno agli omonimi vollero restringere le specie dei medesimi: per ridurre poi il numero delle categorie tolsero via le virgole che le separano tra loro. Posero in dubbio se la sostanza sia un genere, se sia possibile una sostanza comune, una sostanza cioè intelligibile e sensibile. Ritrovarono un difetto nella categoria della quantità perchè le diverse sue specie sono grammaticali: come Atenodoro, vi aggiunsero anche il peso. Furono d'accordo con Eudoro nel distinguere la quantità nella essenza e nell'accidentalità. Finalmente nomineremo anche qui Arcaico e Socione dei quali pochissime notizie ci dà Simplicio. Ammisero le quattro specie di qualità secondo lo scritto pseudoaristotelico: considerarono la categoria della relazione come l'ultima, ed identificarono quella di Aristotele con quella degli stoici.

Noi ci abbiamo fatta una idea comune dei varj commenti fatti finora sulle categorie: il loro valore addiveniva sempre più formale, sempre più astratto, perchè tale era l'indirizzo della logica che le conteneva. Difatti, non solo i peripatetici posteriori provarono contro gli stoici che la logica era un organo, ma anche gli accademici. E mentre gli stoici volevano che fosse parte della scienza, non mantenevano ciò che aveano promesso; perchè col fatto ignoravano la fisica stoica, come la metafisica gli aristotelici. Perciò il Prantl dice che la logica stoica come parte della filosofia era senza fondamento, perchè non abbracciava il processo reale del pensiero: e la chiama « ein zweckloses Tändeln, vergleichbar « den Zusammsetzspielen der Kinder ». In tal modo la logica avea un senso tutto tecnico; a poco a poco perdeva il suo valore scientifico; quindi s'incontrava colla rettorica ovvero colla topica; e dalle argomentazioni si passò alle proposizioni, da queste alla tavola logica dei generi e delle specie, e poi alle categorie. Andronico disse che la filosofia incomincia dalla logica e che questa propriamente apparteneva alla topica. Perciò la parola logica significò disciplina preparatoria. Ecco il valore della logica: e da esso si rileva quello delle categorie, le quali seguir doveano la medesima fortuna della loro scienza madre.

Se le categorie presso i Greci seguivano l'andamento della logica, non potevano avere presso

i Romani valore diverso da quella. Le categorie nascono da un sistema nella scienza; e quando non vi era filosofia propria, qual valore doveano avere, se non il solo verbale? Le categorie essendo segni della grammatica, non avevano altra ragione di esistere secondo i peripatetici, gli stoici e gli accademici, se non per la topica. Di che seguiva che esse servivano più alla rettorica anzichè alla logica; o meglio la logica stessa avendo perduto il suo valore reale, era piuttosto destinata alla rettorica. Ora i Romani accettarono una logica di simil fatta, la quale non solo non avea alcun rapporto colla fisica stoica, e colla metafisica aristotelica, ma eziandio serviva a quell'oratoria, della quale si avea bisogno. Si osservino i vari compendi di rettorica che dalla Grecia pervennero ai Romani: si vedrà che essi non potevano affatto dar luogo alle categorie metafisiche. Imperocchè i loro trattati versavano intorno ai vari generi di argomentare, erano fatti più per una rettorica tecnica anzichè per una rettorica speculativa. Se pure si considerava la categoria, questa era detta σημεῖον, cioè segno; non aveva dunque altro valore se non il verbale. Dalla logica stoica era interamente sparita l'apodittica, e non rimaneva che la rettorica. Questa rettorica, le cui reliquie ebbero i Romani, era ridotta ad un puro tecnicismo. Varrone per il primo parlò in latino della dialettica in un'opera enciclopedica detta *de*

novem disciplinis. Cicerone confessa in una sua familiare di avere scritto le cose riguardanti la logica nel *de Oratore*, secondo Aristotele ed Isocrate (1). E se Cicerone studiò la filosofia come mezzo alla sua oratoria, molto più si dovea avvalere della logica nell'interesse della topica, la quale somministrava le fonti della eloquenza. Si può dire in certo modo che la logica avea anche presso gli ultimi Greci qualche ombra di valore reale; ma fu considerata veramente come organo, quando passò in mano ai retori greci e latini, i quali ne fecero addirittura un tecnicismo formale. È da questo tempo in poi che la logica è detta *ars disserendi*, come in molti luoghi di Cicerone: e da Quintiliano è chiamata la dialettica *disputatrix* (2). Il suo oggetto è dividere, definire, dichiarare, distinguere e giudicare il vero ed il falso. Cicerone divide in due parti l'arte di disputare: una serve a giudicare, e questa è da lui detta dia-

(1) « Scripsi igitur Aristotelio more, quemadmodum quidem volui, tres libros in disputatione ac dialogo de Oratore.... abhorrent enim a communibus praeceptis atque omnem antiquorum et Aristoteliam et Isocratitiam rationem oratoriam complectuntur ». *Fam.*, I, 9, 23.

(2) Cicerone, come in tutta la filosofia greca non sa mai dare un giudizio preciso e concorde, così ora dice che la logica peripatetica serve al discorso, ora no. Egli riunisce la rettorica di Aristotele con quella d'Isocrate, mentre questi due retori sono così opposti: la dialettica ora è detta *ars*, ora *ratio*, ora *scientia disserendi.*

lettica; l'altra serve all' invenzione degli argomenti. La prima fu opera degli stoici, la seconda di Aristotele. Se dunque la topica era riconosciuta come parte essenziale della logica, essa non poteva far di meno delle categorie. Cicerone e Quintiliano riconoscono come fondamento della topica le dieci categorie di Aristotele. Quintiliano espone le dieci categorie come quelle intorno alle quali ogni questione può versare. La essenza è in prima, la quale in altro luogo chiama sostanza. Seneca chiama la sostanza essenza, servendosi dell'autorità di Cicerone. In questa maniera d'interpretare *l'usia*, si vede l'eclettismo delle categorie stoiche e peripatetiche. Di poi viene la qualità; la quale non è intesa da Cicerone nel senso vero di Aristotele, ma secondo gli stoici piuttosto in quanto è identica colla forma, colla energia. Imperocchè egli dice che la materia suppone una forza per sussistere e la forza suppone la materia, e da questa unione nasce il corpo che è una qualità (1). Seguono le altre categorie presso Quintiliano, cioè la quantità, la relazione, il dove ed il quando, il sito. La relazione è detta da lui *relatio ad aliquid;* ed avverte non essere così detta per

(1) *Acad.*, I, 6, 24: « Neque materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim sine aliqua materia... sed quod ex utroque, id iam corpus et quasi qualitatem quandam nominabant ».

amplificazione nè per grazia del discorso (1). La stessa dottrina degli omonimi e dei sinonimi è conservata da Cicerone, come si trova nella topica di Aristotele. Le categorie come fondamento della topica entrano eziandio nella definizione: e siccome la sostanza e la qualità furono intesa dai filosofi romani piuttosto nel senso stoico; così il genere e la specie furono considerati da Cicerone come elementi della definizione in quanto l'uno rappresenta l'essere e l'altra la sua individualità. La specie fu detta da Cicerone *proprietas*, che è l'ἴδιον della topica aristotelica: fu detta *notatio*, *etymologia*, *forma*, ed anche *pars*. Seneca ci dà la distinzione del genere, della specie, della differenza e del proprio; Quintiliano poi aggiunse anche l'accidente che distinse dalla sostanza. Di modo che possiamo dire che la distinzione delle cinque voci si trova anche nella logica romana.

All'eclettismo romano possiamo aggiungere alcune notizie intorno a Galeno ed Apuleio. Galeno si dichiara nelle sue opere di non voler parlare intorno alle categorie, nè di fare sopra di esse un commento, essendone già stati fatti da Adrasto e da Aspasio; dei quali commenti nulla ci è rimasto. Qualche notizia possiamo raccogliere

(1) QUINT., *Inst*, VIII, 4: « Illud quoque est ex relatione ad aliquid quod non eius rei gratia dictum videtur, amplificationis genus ».

dalle sue opere. La logica fu da lui intesa nel puro senso tecnico e formale, e le categorie si giudicarono come una introduzione per conoscere il significato delle parole. Egli non accetta le categorie degli stoici volute come generi delle cose, perchè pone differenza tra il genere e le categorie, le quali nella loro differenza toccano il solo individuo. Distingue i generi dalle specie, le specie dalle differenze, le quali danno l'individuo in cui risiede propriamente la categoria. Galeno dunque avvicinò la topica alle categorie, perchè spiegò l'origine di esse appunto dall' identico, dal ταὐτόν. Intorno al numero delle categorie troviamo nei suoi scritti qualche differenza. Imperocchè in un luogo annovera in prima la sostanza e l'accidente, e questo lo suddivide nell'energia, nella passione e nel sito; in un altro poi sono nominate categorie la qualità, la quantità e la relazione. David dice che Galeno ammise cinque categorie, cioè la sostanza, la qualità, la quantità, la relazione ed il πρός τι πῶς ἔχον. Forse sotto la categoria del sito egli volle ridurre la qualità, la quantità e la relazione.

Non trasanderemo quì una nuova dottrina delle categorie di un incognito autore che ci fa conoscere il Prantl nella storia della logica. Nel 1844 è stato pubblicato un compendio di logica intitolato Εἰσαγωγὴ διαλεκτική, il quale fu falsamente attribuito a Galeno. Poichè in questo scritto si annoverano molti altri particolari, ed anche un commento sopra le dieci

categorie di Aristotele. Ciò è contrario a quello che afferma Galeno stesso di non avere scritto cioè intorno alle categorie. Inoltre, Galeno considerò le categorie come introduzione alla logica: invece in questo compendio sono tutte congiunte coi sillogismi; pare perciò che l'autore si sia inspirato sull'eclettismo dello stoicismo e del peripateticismo. In questo compendio tanto i giudizi quanto i sillogismi sono divisi secondo le dieci categorie. Ecco gli esempi dei vari giudizi: secondo la sostanza, l'aria è corpo: secondo la quantità, il sole non è di un piede: secondo la qualità, il sole non è caldo; secondo la relazione, il sole è più grande della luna: secondo il tempo, Ippocrate nacque nella guerra peloponnesiaca: secondo il luogo, il sole è dopo la terra: secondo il sito, la statua di Giove è posta nell'Olimpo; secondo il fare, il vino riscalda; secondo il patire, siamo riscaldati dal vino. E gli esempi dei diversi sillogismi sono i seguenti. In quelli della sostanza si cerca se vi è un fato, se vi è la provvidenza, se vi è Dio, se esiste il moto. Oltre di questi, si annovera una terza specie che appartiene alla relazione, come quando si addimostra qualche proposizione matematica, o la relazione fra padre e figlio. Alla stessa categoria si aggiungono i sillogismi secondo il più ed il meno, e secondo l'analogia. Il sillogismo secondo la quantità si può considerare, p. es. rispetto alla misura della luna, del sole, della lunghezza del

giorno: rispetto all'idea del più, del meno, del piccolo, del grande, del simile. A questa categoria si rapporta anche la dottrina dei triangoli che hanno i lati simili. I sillogismi della qualità sono quelli dove si ragiona intorno al bene ed al male. Esempi del dove e del quando sono quelle dimostrazioni onde si prova che la terra è nel mezzo del cosmo, e che Democrito ed Ippocrate non sono nati nello stesso tempo. Secondo le categorie del fare e del patire si cerca la causa delle cose: come la malattia è la causa della passione. In quella dell'avere si domanda chi è il possessore: p. es. chi è il ricco, chi il povero. In quella del sito finalmente si cerca come le parti del corpo sono disposte. Questa classificazione ingegnosa di giudizi e di sillogismi secondo le dieci categorie è nuova. Essa però può derivare dallo stesso Aristotele, il quale parlò dei sillogismi secondo la qualità. Teofrasto parlò dei sillogismi *κατὰ ποιότητα* molto più distesamente, e diede così occasione a compiere tutto il catalogo dei sillogismi secondo lo schema delle categorie.

Di Apuleio finalmente non ci resta a notare che le sole cinque voci che considerò non rispetto alle categorie, ma alle proposizioni. Ci basti solo il dire che egli seguendo la filosofia stoica la quale riconobbe la logica come τέχνη διαλεκτική, la dice *ars disserendi*: e poichè il discorso si trova nella proposizione, incomincia la sua logica dal giudizio, in cui appa-

risce il λόγος. La dottrina delle categorie era interamente sparita dalla scienza: e se pure ve n'era qualche cenno, serviva come una guida nelle distinzioni dei nomi, dei verbi, delle proposizioni: allargava in somma il campo delle disquisizioni grammaticali. Dopo tutto ciò noi dimandiamo: che cosa è il formalismo introdotto nella logica, se non il nominalismo? Le categorie non sono se non segni delle cose: ma le cose essendo interamente sfuggite alla scienza, lo scetticismo era inevitabile. Il dubbio di Sesto Empirico versa su quel τά πράγματα che gli stoici considerarono come il significato delle categorie, come la sostanza di tutta la logica, come il principio di tutta la scienza. Lo scetticismo nasceva inevitabilmente quando la realtà della scienza, sulla quale poggia la dialettica, era svanita. Ecco la conclusione inevitabile della logica formale.

Capitolo II.

Le categorie di Plotino.

Non sempre dal dubbio nasce la certezza, ma spesso siamo invitati alla fede per non cruciare lo spirito. E la filosofia avea bisogno di ritornare alla fede, perchè si ritemprasse a no-

vella vita nella concretezza della realtà, e si spogliasse di quelle aride forme che aveano isterilito il pensiero. Due volte la filosofia greca era caduta nello scetticismo: la prima fu sollevata da Socrate: la seconda, dopo gli sforzi di Platone, di Aristotele e degli stoici, la scienza si dichiarò incapace della conoscenza delle cose, e si affidava alla ragione divina. La filosofia orientale era perciò un bisogno indispensabile, poichè essa incarnava la vuota forma nella realtà. Il legame poi tra la filosofia orientale ed occidentale si trovava in Platone stesso, che spesso accenna ad una dottrina mistica priva di dialettica che riposa sul dogmatismo religioso. Il perchè la logica sparì per un tempo dalla scienza, e le categorie s'immedesimarono coi principii. Apollonio pose una sostanza universale dalla quale tutto nasce e tutto a lei ritorna. La origine delle cose non è che l'uscita della essenza nella natura, e la morte è il ritorno della natura alla essenza. La differenza nelle cose avviene pel moto e pel riposo. Il moto separa o riunisce producendo la rarità e la densità, le cose invisibili e le visibili. Moderato di Gadi riconosce tre principii delle cose: la prima unità è superiore all'essere e ad ogni essenza; la seconda è l'intelligibile, la terza è l'anima che partecipa alle idee od all'unità. Plutarco vuole che il primo Dio sia impenetrabile a noi, αδήλος ημιν: Osiride poi è il principio del bene, la monade pittagorica, il medesimo di Plato-

ne: Tifone è il principio del male, la diade, il diverso, la materia. Filone stesso, il quale cercò di conciliare le dottrine orientali colle greche riconosce l'incapacità della ragione umana nel conoscere Dio, e dichiara che nissun nome, nissuna forma, nissuna qualità gli compete. Due sono poi le cause del mondo secondo lui: una attiva che è Dio, e l'altra passiva la materia. Questi principii si possono dire categorie della filosofia orientale, sebbene non sieno logici; ma essi non nascono da un processo veramente dialettico, poichè sono avvolti nel mistero e nella religione. Il primo filosofo neoplatonico che abbia trattato il problema delle categorie dopo Aristotele e gli stoici sotto un aspetto filosofico, è Plotino. Noi esporremo minutamente la dottrina che si legge nella sesta Enneade.

Egli incomincia dall'osservare che se la filosofia è la scienza dell'essere, essa non è completa se non quando si esaminano tutte le categorie nelle quali l'essere può considerarsi. È dunque questione importante sapere il numero delle categorie, i generi dell'essere. E malamente si avvisarono coloro che ammisero o un solo genere di essere, ovvero tanti quanti sono gl'individui. La scuola di Elea con una sola categoria non distinse le cose, perchè le confuse tutte nell'idea dell'essere. E se la scienza sta nell'unire e nel distinguere, vi bisogna l'unità e la diversità. La scuola poi di Protagora negò la scienza, come la prima, poichè quella sta

nel riferimento delle idee tra loro: e quale riferimento vi può essere se le cose sono tutte distaccate e diverse tra loro? Nè l'unità sola, nè la sola varietà possono essere vere categorie. La conclusione di questa critica è che la categoria è doppia per natura: e ciò è verissimo. Plotino fa la critica delle categorie di Aristotele. Egli ribadisce in prima la dottrina che l'essere non sia tutte le cose; poichè se queste fossero tutte sinonime, allora non si potrebbe avere definizione alcuna la quale esprime l' individualità delle cose. La sua dialettica è ben diversa dalla eleatica: vero platonico, egli la fa consistere nella opposizione degli esseri. Aristotele, osserva, non ha espresso di quali esseri si dicano le categorie: se dei sensibili ovvero degli intelligibili, o finalmente di tutti e due: se alcune si riferiscano all'intelligibile ed altre al sensibile, non si sa quali sieno appartenenti soltanto al primo. Se tra gli esseri sensibili ed intelligibili vi è qualche cosa di comune, allora entrambi dovrebbero essere comuni ad un genere. Ora Aristotele non si occupò affatto di tutto questo: perchè considerò le categorie in quanto appartengono al solo essere sensibile. Nella sostanza è annoverata ora la forma ora la materia: e quale delle due è quella principalmente che Aristotele vuole come categoria? è la sostanza prima o la seconda, è il genere, la specie ovvero l' individuo compreso sotto questa categoria? Nè la sostanza può ricevere sempre i contrari: così la sostanza intelligibile

non essendo soggetta a mutazione veruna non può essere contraria ad un'altra. Se dunque la sostanza può essere diversa, come l'anima, l'intelligenza, il corpo, la materia; ne segue che non essendo determinata particolarmente da Aristotele, essa non è realtà alcuna. La categoria della quantità nel modo come è definita dai peripatetici contiene il numero, il luogo, il tempo, il moto: ma questo genere così inteso rinchiude elementi molto diversi, e si riduce come la categoria della sostanza a mera astrazione. Plotino dice che è il numero piuttosto anzichè la quantità la vera categoria, perchè in esso si contiene l'unità che è il principio di ogni numero, di ogni dimensione di luogo e di corpo. Il tempo poi, il moto ed il discorso non dinotano nella loro essenza la quantità, sebbene sieno partecipi di essa: la categoria della relazione non esprime affatto esistenza veruna: è il nostro pensiero che paragona le cose simili o le eguali. Tra l'intelligente poi e la cosa intelligibile non vi è relazione, ma l'atto: e tra l'agente ed il paziente vi è moto, non relazione. Inoltre, la relazione non può essere una categoria universale, perchè una stessa relazione non può sussistere tra vari e diversi esseri relativi. Se la relazione esiste nelle cose, essa si trova nella vicendevole natura di esse, come il doppio e la metà. Fra gli esseri relativi alle volte si trova la relazione di azione, come tra il generante ed il generato: alle volte no, come tra i simili e

gli eguali; alle volte nasce dalla vicendevole abitudine di due cose. Spesso è incorporea ed esiste nella stessa specie od in ispecie opposte, oppure nella privazione della specie. Da ciò conclude Plotino che è difficile collocare nello stesso genere specie tanto diverse, come l'abito, la privazione, gli esseri astratti ed i concreti. La categoria della qualità comprende elementi i più diversi; cioè gli esseri in atto e quelli in potenza. Ora quelli in atto non sono suscettibili di qualità; poichè in essi la qualità si confonde colla essenza: tali sono gli esseri intelligibili, i quali non hanno qualità. Sotto uno stesso genere poi non si possono riunire proprietà tanto diverse, come sono quelle della intelligenza, dell'anima e del corpo. In tale confusione di esseri tanto distinti si distrugge l'ordine naturale delle cose. Riguardo alla categoria del quando, osserva che essa si comprende sotto il tempo, nè si può collocare in diverso predicamento. Poichè la contiguità del tempo o si confonde col tempo o se ne distingue: se si confonde, non si dovrebbe fare un genere a parte: se si distingue, allora cade questo genere sotto la categoria della relazione. L'istesso è da osservarsi intorno alla categoria del luogo. Le categorie dell'azione e della passione si possono riunire sotto uno stesso genere, poichè s'implicano reciprocamente nella stessa definizione dei peripatetici. Il loro genere sarebbe il moto, di cui l'azione e la passione sono due modi correlativi. L'azio-

ne e la passione si comprendono sotto il moto, poichè l'azione si dice quando il moto principia da sè, la passione poi quando il moto cade altrove. Nella categoria dell'avere, i peripatetici non sanno dire perchè avere il danaro sia una categoria diversa dalla qualità; è dunque arbitraria, perchè si comprende nella qualità. Imperocchè se essa dinota la possessione di qualche cosa, sarà una categoria, ma non però distinta da quella di qualità: se non importa poi la possessione, allora come si potrà concepire come una categoria distinta? Il sito finalmente non può essere una nuova categoria perchè è compreso nella figura, nel luogo, nell'azione e nella passione, nella relazione. Non v'è dubbio che la critica di Plotino intorno alle categorie aristoteliche contiene molti lati di vero. Egli ritrova il numero delle categorie non solo incompleto, ma eziandio riducibile. È riducibile, perchè alcune categorie non sono diverse dalle altre, come il sito dal luogo, l'avere dalla qualità, ecc.: è incompleto, perchè mancano le categorie intelligibili, nè sono specificate le varie classi che si riferiscono alle categorie: come nella sostanza, nella relazione, nella qualità. Però egli non considerò il valore del moto nelle categorie aristoteliche. Aristotele ponendo il moto come il passaggio dalla potenza all'atto, volle che fosse non una categoria speciale come dice Plotino, ma il segreto che anima tutto il sistema delle categorie. Imperocchè la sostanza e

tutte le altre categorie non sono che determinazioni della materia, e questa determinazione succede appunto pel moto. Plotino invece fissa la sua attenzione sopra due speciali categorie, l'azione e la passione, le quali veramente sono maniere del moto. Ma Aristotele considerò il moto come generatore non solo della passione e dell'azione, ma eziandio di tutte le categorie inquanto esse sono determinazioni della materia, la quale pel moto appunto addiventa o la sostanza, o la quantità, o la relazione e via discorrendo. Però non pòssiamo negare che Plotino comprese il moto molto meglio di Aristotele stesso: poichè egli ben disse che tra l'azione e la passione il moto è una idea media: mentre questa mediazione non si trova in Aristotele tra l'atto e la materia, sebbene volle che il moto fosse il principio determinante le categorie.

Non poche sono le difficoltà che Plotino presenta intorno alle categorie degli stoici. Essi non considerarono gli esseri intelligibili i quali essendo semplici ed indipendenti escludono ogni soggetto, ogni qualità, ogni relazione. È grave errore, dice Plotino, far derivare ogni sostanza dal soggetto materiale. Dimostra che la materia non può essere principio di cosa alcuna, perchè essa non esiste per sè. Il soggetto materiale si compone di forma e di materia: e la forma non ha materia perchè questa è da quella dominata: dunque la materia non è principio di cosa alcuna. La materia essendo soggetto delle

mutazioni suppone qualche cosa superiore che è la mente, la quale comprende la materia stessa. Se la materia è pura, resterà sempre a spiegarsi donde venga la forma, la quantità, la grandezza ad un corpo. Imperocchè se si può dire che la materia sia il soggetto che tutto contiene, non segue che sia il principio di tutto. La materia contiene tutto in quanto è mera potenza, non come sorgente da cui derivano tutti gli esseri, nè come germe di ogni cosa. Essa è priva non solo di realtà ma eziandio di virtualità, perchè nulla puo produrre. La categoria poi della qualità non può esistere nella dottrina degli stoici, perchè o è diversa dal soggetto materiale, ed allora non deriva da lui, locchè è contrario alla loro dottrina; ovvero è un risultato dello stesso soggetto ed allora entra nella sostanza materiale. Riguardo alla categoria della maniera d'essere e della relazione, la prima non esiste in sè, la seconda si confonde con quella della qualità. La teoria dunque degli stoici, come quella dei peripatetici, non può comprendere tutte le maniere d'essere. Questa è la critica intorno alle categorie stoiche e peripatetiche che si legge nel primo libro della sesta Enneade: nel secondo e nel terzò espone Plotino la sua dottrina.

Egli distingue le categorie intelligibili le quali sono l'essenza, la quiete, il moto, l'identità e la differenza da quelle che sono sensibili, cioè l'essere che comprende la forma e la mate-

ria, la relazione, l'accidente che si divide nella quantità e nella qualità, il tempo e lo spazio, ed il moto che contiene l'azione e la passione. La tavola delle categorie di Plotino è condotta secondo la dottrina platonica ed aristotelica: essa è veramente il ritratto della sua filosofia la quale cercò l'armonia tra la scuola di Platone e quella di Aristotele. Noi dunque non possiamo fare ammeno di esaminare la dottrina che giace in fondo alle sue categorie. La teoria delle categorie di Plotino ha un valore logico di solo nome, ma nel fatto essa è tutta ontologica, tutta obbiettiva. Noi lo vedremo dalla sua esposizione, ed innanzi tutto ricordiamo un luogo delle sue opere dove ha in un certo disprezzo la logica, la quale, come era allora ridotta ad un mero tecnicismo, dovea essere rigettata dalla scienza. La dialettica, egli dice, la quale versa nell'essere, nella realtà, non è uno strumento; imperocchè dovendo essa occuparsi dell'essere deve lasciare quelle regole del giudizio e del sillogismo che sono come l'arte tecnica dello scrivere (1). Egli osserva in prima che le cate-

(1) La dialettica per mezzo di Plotino fu richiamata a nuova vita. Epicuro la disprezzò perchè inutile: la disprezzò Arcesila, e tanti altri. Dopo i dubbi di Enesidemo, di Agrippa, di Sesto si dovea aspettare che avesse avuto un momento di risorgimento. E l'ebbe per Plotino. Tre sono, secondo lui, i modi necessari per arrivare alla verità, il bello, l'amore e la filosofia, di cui la dialettica è la parte più eccellente. Egli fa ritornare veramente la

gorie essendo parti della scienza non appartengono all'apparire, al non essere, di cui non si dà scienza, ma sola opinione. Nè il mondo intelligibile ed il sensibile sono riducibili alle stesse categorie; e ciò è provato anche dalla critica delle categorie stoiche e peripatetiche. Per ritrovare le categorie ideali bisogna analizzare gli elementi di cui il mondo intelligibile si compone, cioè la dottrina della Teologia. Plotino dice che l'uno essendo semplice non può essere espresso da nissuna categoria, la quale può esistere solamente nell' intelligenza e nell'anima. Questa dottrina ha bisogno di alcune spiegazioni tratte dalla sua Teologia. Ivi distingue le apparenze sensibili dalle realtà intelligibili. Tre cose ci conducono alla conoscenza reale, la musica per mezzo dell'armonia, l'amore per la bellezza e

dialettica al posto medesimo, ove la collocò Platone. Dice che la dialettica pasce l'animo nel campo della verità, allontana dall'errore, dimostra che cosa sia una cosa, scioglie le cose connesse fino a pervenire al principio, in cui la mente riposa. Ed altrove: la dialettica non è un mero istrumento, nè versa sulle pure e formali regole, come dissero gli stoici, ma tratta della conoscenza vera delle cose, delle cose create ed eterne. La fisica e l'etica pigliano dalla dialettica non solo la forma ma eziandio gli argomenti delle loro verità. Il vero saggio è il perfetto dialettico. E gli argomenti di Plotino, secondo li ordinò Porfirio, sono così disposti: la prima parte contiene l'etica, la seconda e la terza la fisica, la quarta la psicologia, la quinta la teologia, la sesta tocca l'apice della dialettica, in cui si discorre dei sommi generi delle cose essa si compie nel libro del bene e dell'uno, che è come la sommità della teologia.

la filosofia per mezzo del vero. La filosofia non conosce la verità attraverso i simboli, ma direttamente la contempla: essa non si restringe alle semplici regole di logica, ma alle cose in sè stesse. Mentre l'etica tratta dei costumi, la psicologia delle facoltà dell'anima, la fisica della natura; la filosofia considera tutte queste cose nella loro essenza e nel loro principio: essa non è la scienza degli esseri particolari, ma la scienza dell'essere in quanto essere: in tal modo conosce tutto, perchè il suo oggetto è il supposto di ogni cosa esistente. Ma come l'anima conosce l'oggetto che è da lei distinto? La natura della conoscenza suppone un oggetto ed un soggetto: e perchè la conoscenza sia vera, bisogna che l'oggetto sia tutt'uno col soggetto. Se fosse estraneo l'oggetto al soggetto, allora la conoscenza sarebbe senza realtà. La conoscenza è la pura coscienza dell'anima. La verità è una, semplice ed universale: essa comprende nella unità della sua essenza tutte le verità. Ora se l'intelligenza non contiene in sè la verità, è distrutta nella sua essenza: la quale deve essere la conoscenza vera delle cose, e per esser tale, deve essere intima ad esse cose. E se nè il senso, nè l'immaginativa, nè la ragione s'immedesimano coll'oggetto, segue che solamente l'intelligenza pura è la vera conoscenza, perchè comprende e possiede realmente l'oggetto. Le essenze intelligibili, le idee non sono principj astratti del pensiero nè esseri superiori od esteriori al pen-

siero, ma sono il fondo della stessa intelligenza. Questa intelligenza non può appartenere a noi, perchè essa ne è indipendente: solo si trova nella nostra anima la sua ombra in quanto il soggetto e l'oggetto s'immedesimano tra loro. Ma questa identità non è completa, perchè il soggetto non è tutto in atto, e l'oggetto è ancora in potenza intelligibile: invece nel pensiero puro, l'intelligenza e l'intelligibile sono egualmente in atto. L'intelligenza suprema si pensa necessariamente: e se la sua essenza è di pensare, naturalmente deve essere intelligibile. L'intelligenza è l'intelligibile nella sua espansione esteriore: e l'intelligibile rispetto alla intelligenza è simile ad una statua che senza muoversi spandella sua luce al di fuori. In virtù della identità dell'intelligenza e dell'intelligibile l'intelligenza si pensa come pensiero e come intelligibile. Dessa è priva di tutte le forme che veste la intelligenza umana: è pura, è semplice, è libera rispetto a noi. Ma essa non è semplice assolutamente: poichè sebbene l'intelligibile e l'intelligenza sono identici, non pertanto si distinguono questi due termini, e là dove è distinzione, non vi può essere assoluta semplicità. L'unità dunque e la dualità sono le leggi assolute, le condizioni indispensabili del pensiero. L'intelligenza divina è l'unità che si divide, e l'intelligenza umana, essendo distinta dalla intelligenza divina di cui è parte, è la dualità che si riferisce all'unità. L'intelligenza dunque in quanto è intelligenza

intelligibile, è unità e dualità, identità e differenza, riposo ed azione. L'intelligenza e l'intelligibile non si possono dividere: poichè l'intelligenza non pensa che per l'intelligibile, e l'intelligibile è tale per l'intelligenza. È necessario dunque un termine superiore, perchè l'intelligenza non si pone come intelligibile da sè stessa: ella si percepisce come tale mediante una luce, che viene d'altronde, epperò non è assolutamente intelligibile. L'intelligenza non è neppure universale, perchè superiore a lei è il bene cui essa aspira; dunque non è il supremo principio. Nissuno attributo si può attribuire al principio primo; non la grandezza, la quantità, la figura, l'immensità, l'eternità, l'indivisibilità, altrimenti non si distinguerebbe dall'anima e dall'intelligenza che hanno gli stessi attributi: non l'essere perchè sarebbe limitato: non la vita la quale è prima emanazione del bene, ma non è il bene: non la bellezza perchè è senza forma: non l'intelligenza, perchè pensando si distinguerebbe: il conoscere importa il ritorno del multiplo all'uno; non il desiderio di cosa alcuna, e neppure il pensiero di sè stesso, perchè essendo l'unità, non ha bisogno di contrarsi per addivenire uno. Di Dio non si può neppure dire che Egli è, perchè tutto ciocchè è può essere definito. Egli è il τὸ ἕν, ovvero la negazione di ogni numero, di ogni determinazione. Per averne una idea, bisogna dopo avere considerati gli esseri sensibili ed intelligibili,

concepirlo come la negazione di tutti questi insieme. Iddio dunque, in quanto è uno, è tutte cose: e nissuna cosa è l'uno, perchè tutto in Lui esiste virtualmente, e tutto da Lui può venire. Se qualche cosa esiste dopo l'uno, questa non può essere che multipla, la quale non viene che per necessità. perchè essendo l'uno il bene, tende necessariamente a produrre al di fuori ciocchè in Lui era in potenza. Il multiplo che genera l'uno è l'intelligenza, alla cui esistenza è necessario l'intelligibile: epperò l'uno non è intelligenza nel primo istante, ma l'uno addivenendo multiplo addiventa l'intelligibile: restando in sè stesso non è privo di vita, anzi egli produce l'essere, l'intelligenza, la vita. L'intelligenza pensando ciò da cui essa deriva addiviene intelligibile: essa è l'atto che emana dall'essenza dell'uno, ed in quanto differisce dall'uno genera il multiplo. Ma l'intelligenza essendo pura, ha bisogno di un terzo principio, il quale tocchi la natura sensibile. Questo principio è l'anima. L'intelligenza genera l'anima, come l'uno genera l'intelligenza: ciocchè essa genera è simile ed inferiore al principio generatore. L'anima è l'atto della intelligenza, come questa del bene: è l'intelligenza che si produce al di fuori. Come nel fuoco vi è il calore latente ed il raggiante, così nell'intelligenza vi è l'essenza intelligibile che è l'anima interna, ed il verbo che è l'anima esterna. L'intelligenza è indivisibile, e l'anima inseparabile nella sua

essenza è divisibile nella sua azione sul mondo sensibile. Come l'intelligenza comprende la moltitudine delle idee, così l'anima la moltitudine delle anime particolari, le quali hanno principio nell'anima universale di cui sono emanazione. Tutta questa dottrina teologica ci spiega le categorie intelligibili di Plotino. Egli disse che l'uno non è alcuna categoria perchè il primo principio non si può nè esprimere nè pensare: anzi non è neppure l'essere: in tal modo lo identificò col nulla. Nell' intelligenza poi, essendo una e multipla, perchè in quanto è intelligente ed intelligibile contiene distinzione, Plotino ripone due categorie, l' identità e la differenza. E siccome l' intelligenza è atto che esclude la potenza, così deve anche escludere il moto e la quiete. L'anima poi è una e semplice al pari della intelligenza, ma meno semplice di essa. Poichè in lei si distingue non solo l' identità e la differenza, ma eziandio l'essenza e la vita. Se l'anima s'identifica colla intelligenza in quanto è la essenza di lei, ne segue che in essa si distingue già la essenza: e siccome l'anima è l'intelligenza esteriore, così in essa si deve trovare la vita che è l'essenza stessa che si manifesta. Ma se l'essenza e la vita sono opposte tra loro, l'una è interiore e l'altra esteriore; alle due categorie si possono aggiungere due altre cioè la quiete che si riferisce alla essenza ed il moto che riguarda la vita. Queste categorie di Plotino si riferiscono alle leggi del pensiero annoverate da Platone nel Sofista. Di

vero: l'intelligenza pensa, ed ecco la necessità del moto: pensa ciocchè è in sè; ed ecco l'essere: l'essere è il termine del pensiero, ed ecco la quiete. In quanto poi questi tre generi distinti coesistono insieme, la differenza è congiunta alla identità. A questi cinque generi possono ridursi tutte le altre categorie: quelle del numero e dell'esteso derivano l'una dalla quiete e l'altra dal moto. La bellezza, la scienza, la ragione, la virtù sono generi riducibili ai cinque supremi: la qualità non è una categoria del mondo intelligibile, perchè negli esseri ideali non si distingue giammai dall'essenza. La maniera d'essere, la relazione, il luogo, la posizione, l'azione e la passione, tutti questi modi suppongono una dipendenza che ripugna all'essere intelligibile. La intelligenza comprende le due categorie dell' identità e della differenza, ma si può dire in certa maniera che essa abbraccia al pari dell'anima tutti i cinque generi. Solamente essa li contiene allo stato d' idee pure, le quali realizzandosi nell'anima addivengono veri generi dell'essere.

Come le categorie intelligibili sono dedotte dai principj della Teologia, così quelle sensibili non possono da noi essere esposte se prima non diciamo quale sia il concetto che Plotino ebbe intorno alla materia nella cosmologia. La materia considerata in sè medesima è l'infinito, l'indeterminato, e come tale si trova negli esseri non solo sensibili ma eziandio intelligibili. Poichè nell' intelligibile puro esiste l' infinito ri-

spetto agli esseri che hanno una natura più perfetta; così l'anima è infinita rispetto alla ragione e questa è infinita rispetto all'intelligenza, la quale, come multipla, è meno perfetta del bene. La seconda ragione perchè l'intelligibile non può essere scevro di materia è questa: se vi sono idee, queste sono distinte: e come tali, debbono avere un carattere proprio, il quale nasce dalla forma: e siccome il proprio differisce dal comune il quale è il soggetto della forma, così ogni distinzione avviene per la forma e per la materia. La materia dunque è il difetto assoluto della forma: qualunque qualità o virtuale od attuale non si trova in essa, diversamente non sarebbe capace de' contrari: essa è il non essere assoluto, perchè non è nissuna cosa. Ogni intelligibile è un non essere relativamente, ma la materia è il non essere assolutamente, non per paragone ma in sè. Perciò essa non è percepita nè dal senso nè dalla intelligenza, ma da un sillogismo spurio, come disse Platone. Plotino non indica l'origine della materia in genere perchè essa è il non essere: rapporta l'origine dei corpi all'anima la quale non solo forma il corpo, ma eziandio lo genera. L'anima riceve dall'intelligenza le idee e le trasmette alla materia sotto forma di ragioni seminali, le quali penetrano nella materia senza mescolarvisi, come l'anima non si mescola nè al senso nè alla immaginazione. Essa non concorre alla produzione: è la forma sola che produce. Dopo ciò si

comprende bene la esposizione delle categorie della natura sensibile. Plotino dice che i principj del mondo sensibile sono l'anima ed il corpo. L'anima non appartiene a questo mondo, perchè essa produce, forma, conserva e governa gli esseri come potenza ma non come essenza. Il vero soggiorno dell'anima è il mondo intelligibile. Per quello che riguarda il corpo, esso si compone di materia e di forma. La materia non è un genere perchè non contiene specie: essendo il non essere non può essere neppure una determinazione dell'essere. La forma poi non entra nelle categorie della natura, perchè è principio dell'essere, ed è intelligibile. Plotino non pone nè la forma nè la materia sotto alcuna categoria, perchè egli estese ad ogni individuo l'idea corrispondente. Imperocchè la differenza non è da attribuirsi alla materia ma alle idee, e la varietà del mondo sensibile implica quella del mondo intelligibile. Epperò la materia in quanto è il non essere e la forma in quanto è il principio dell'essere non appartengono alle categorie della natura, ma solamente il soggetto che nasce dalla loro unione. Il soggetto forma la categoria della sostanza, perchè qualsivoglia altra, come la qualità, la maniera, la quantità, il moto non può esistere senza la prima. Ogni categoria si afferma del soggetto e questo di nissuna. La materia e la forma sono principj della sostanza, ma nissuna di loro è sostanza sensibile. La forma non è una qualità rispetto alla materia perchè

essa è intelligibile: nè la materia rispetto alla forma perchè quella non è sensibile. Fra l'una e l'altra non vi è nissuna relazione di attributo a soggetto. La sostanza è corporea od incorporea: questa è per opposizione a quella ciocchè è in sè, mentre l'accidente esiste nel soggetto. La forma ha più essere della materia, perchè è ideale: la specie come più universale dell' individuo è prima per natura. La categoria della quantità comprende il numero e lo esteso. L'accrescimento e la contrazione sono contrari tra loro: il numero accrescendosi è più, contraendosi è meno: così anche sono contrari il piccolo ed il grande, il molto ed il poco, i quali riguardano la dimensione. Il numero contiene il pari ed il dispari, il continuo, la linea e la superficie, il solido, il dritto ed il curvo. La figura appartiene alla categoria della quantità come anche l'eguale e l' ineguale; il simile poi ed il dissimile, il bello ed il brutto, il buono ed il cattivo a quella della quantità. Il più ed il meno, il tempo ed il luogo entrano nella relazione, perchè queste due categorie hanno per principio la forma e la materia. I contrari non costituiscono affatto un modo speciale d'essere che si possa ridurre ad una categoria particolare: perchè si rapportano ora alla quantità, ora alla qualità, ora alla relazione. La categoria del moto suppone come principj la potenza e l'atto, ma non li comprende come specie, come la sostanza non comprende la materia e la forma. Il moto

contiene la diversità, la vita, la virtù, la forza. La quiete è un genere come il moto: nell' intelligibile puro il moto ed il riposo si confondono nell'atto e non esistono distintamente. Ma l'atto è superiore al mondo sensibile e non vi si rincontra in nissun modo. Il riposo ed il moto suppongono l'atto non come genere superiore, ma come principio del mondo intelligibile.

Dalla esposizione delle categorie tanto intelligibili quanto sensibili di Plotino si vede che ebbero nella sua filosofia un momento molto interessante. Egli è facile l'osservare che le categorie di Plotino sono il sincretismo aristotelico e platonico. Poichè le categorie intelligibili non sono che le cinque leggi di che discorre Platone nel Sofista, le quali sono indispensabili al pensiero. Le categorie poi della natura sono certamente quelle di Aristotele. Questo eclettismo si può anche rilevare da questa circostanza. Plotino mentre nelle categorie intelligibili ammette tra loro la opposizione, come tra l'identità e la differenza; in quelle sensibili non conserva la stessa opposizione. Le categorie poi sia sensibili sia intelligibili non sono in relazione di opposizione tra loro nei due diversi ordini: sono disgregate ed il loro numero non essendo nudrito della contradizione, che è la sola vita onde si congiunge una idea ad un'altra, si dovrà dire di essere stato preso per caso ovvero per una più facile riduzione. Manca in somma la deduzione delle categorie in Plotino. Questo difetto nelle categorie nasceva proprio

dal suo sistema filosofico. Le categorie di Plotino erano divise tra loro, perchè divisi erano nel suo sistema i due mondi. Nelle categorie platoniche, aristoteliche e stoiche si cercò di comprendere tutta la scienza, perchè esse nascevano da un principio solo: epperò le opposizioni nelle categorie comprendevano i due elementi opposti. In Plotino invece le categorie della natura non hanno alcuna relazione con quelle intelligibili. La categoria, sia che riguarda il sensibile sia che l'intelligibile, è sempre una idea generale: dunque è sempre per sè intelligibile. La materia platonica sebbene opposta all'essere, all'uno, non cessa di essere intelligibile: anzi la dottrina stessa di Plotino, il quale avea ammesso anche le idee del male, del vizio, dovea condurlo ad ammettere una relazione tra il mondo intelligibile ed il sensibile. La ragione di tale divisione si può dedurre dalla natura della sua filosofia: la quale sebbene sia un ecclettismo platonico ed aristotelico, pure non manca dello spirito orientale. Il misticismo non può negarsi in Plotino specialmente nella sua Teologia. Il panteismo orientale è fondato sulla idea di generazione e di emanazione: e questa non potrà giammai dare una dialettica, perchè come mai può esistere la relazione di opposizione fra le cose, se di esse una solamente si ammette, dalla quale l'altra nasce? L'opposizione suppone la contemporaneità di due cose, non la precedenza di una, e la conseguenza di un'altra. E perchè manca

in Plotino la opposizione tra il mondo sensibile ed intelligibile, sparisce la relazione tra loro, e quindi non esiste nesso tra le categorie. Che non vi sia l'opposizione, si vede benissimo quando Plotino dice che gli individui della natura sono le forme, e le forme sono le ragioni seminali. E che cosa sono le ragioni seminali, se non le idee della intelligenza, le quali in quanto trapassano dalla intelligenza all'anima addiventano reali individui? Nel misticismo orientale dunque la natura è la caduta delle idee: è la stessa idea addivenuta soggetto del male, del vizio per una emanazione, per un processo, per una gradazione. È il principio d'identità che domina in questa filosofia, non quello di diversità: epperò l'unità cui essa anela non nasce dagli opposti, è l'unità veramente fittizia, perchè non si svolge nei contrari. Perciò avviene che le due categorie dell' identico e del diverso non sono veramente opposte, perchè la loro opposizione non spazia tra il finito e l'infinito, ma è ristretta nei limiti della sola intelligenza. E la materia, sebbene sia il non essere, non si oppone veramente all'essere, perchè si trova nelle idee per poterla ammettere per mezzo di una graduale esplicazione dell' uno nella natura. L'opposizione dunque nelle categorie è apparente: perciò la dialettica platonica perdeva la sua natura nel misticismo unitario di Plotino. Ei comincia il movimento della sua dialettica dalla mente, della cui verità non è a cercare: essa contiene ogni vero e si

svolge nel vario; e siccome contiene il subbietto e l'obbietto, è necessario che vi sia sopra di lei il bene, che è la perfetta unità. Questa unità è quella che nissuna lingua può esprimere, perchè non è alcuna nè tutte cose, ma sopra ogni cosa. La natura poi finisce dopo aver percorso un gran numero di gradi nella materia, oltre della quale nulla vi è. Frattanto i due diversi ordini di categorie sono apparentemente diversi, ma in realtà tutte le cose della natura si disperdono nella mente, la quale può assomigliarsi a Saturno che divora i suoi figli. Ecco il lato erroneo della dialettica: e ciò era, perchè essendo il principio inconscio di sè stesso non era alcuna determinazione: quindi la natura non era una necessità esistente fin dalla essenza della determinazione di esso principio.

Dall'esame delle categorie di Plotino possiamo passare a quelle che si osservano nella filosofia di Proclo. Il primo principio non è un numero, non è una unità multipla, ma semplice: esso è l'indeterminato, e si distrugge la sua natura quando si afferma di lui qualche cosa: è l'ineffabile, l'inaccessibile, l'incomunicabile. A spiegare poi l'origine delle cose, Proclo esamina la celebre teoria del ternario, la quale si può ridurre a questi principj. La potenza o è in atto, ed allora è perfetta: o è mera potenza ed è imperfetta. Ora l'avvenimento dell'essere succede per l'atto produttore e per la potenza, che ha la disposizione ad essere prodotta. L'atto è finito perchè è la

forma delle cose: la potenza è infinita, perchè dinota la ricettività. Il finito e l'infinito sono i principj di tutti gli esseri: così nella materia l'infinito è l'indeterminato, nel corpo la divisibilità, nella qualità il più od il meno, nella conoscenza la diversità e successione dei pensieri, nell'anima il movimento eterno, nell'intelligenza la sua eternità. L'infinito non è che la semplice possibilità; il finito nella materia è espresso dalla forma, nel corpo dalla proprietà di essere un tutto, negli elementi del corpo dalla limitazione del loro numero, nell'anima dalla regolarità del suo movimento circolare. Ma se il finito non subisce l'azione dell'infinito, nè l'infinito riveste la forma del finito, vi bisogna un principio superiore in cui si opera questa comunicazione. Esso è il misto, cioè l'unione del finito e dell'infinito: e mentre l'essere nell'infinito sussiste, nel finito si separa e nel misto ritorna al suo principio. L'unità, lo sviluppo, e la concentrazione sono i tre momenti dell'essere: il τὸ πέρας, il τὸ ἄπειρον, il τὸ μικτὸν sono i principj della Triáde: l'ὕπαρξις, il πρόοδος, e l'ἐπιστροφὴ sono le tre funzioni di essi principj. Questa dottrina non è logica, ma si può dire a ragione che appartiene alle categorie, essendo lo schema del sistema neoplatonico. Come in Plotino, così in Proclo il finito non ha veramente ragione di esistere, perchè nasce per emanazione, per processo: e la dialettica non versa più nella contemporaneità de' contrari, ma nella conse-

guenza di essi. Il contrario per esser tale deve supporre la coesistenza dell'altro contrario, non già la precedenza nè la conseguenza del contrario stesso.

Capitolo III.

I commentatori.

Dopo che la filosofia greca fu restaurata per mezzo del neoplatonismo, la dottrina delle categorie si accrebbe di nuovi commenti. Annovereremo in prima quello di Alessandro d'Afrodisea, detto l'ἐξηγητής. Il suo commento alle categorie è perduto, e non ci rimangono che poche notizie trasmesseci da Simplicio. Pare che egli si accostò nella teoria delle categorie molto ad Aristotele, poichè intende la sostanza nella sua individualità. Riguardo alle altre, disse la qualità essere una semplice differenza; non volle che il peso fosse aggiunto alla qualità: riconobbe la relazione essere il supposto di tutte le categorie. Pose l'esistenza del moto in tutte le categorie, ma più propriamente nella qualità perchè esso è una passione la quale viene annoverata da Aristotele nella specie di qualità.

Porfirio scrisse la nota isagoge alle categorie di Aristotele ed un commento all'organo di

cui è rimasta solo una parte intorno alle categorie in dimande e risposte. Il suo commento alle categorie è stato perduto; della sua esegesi si trova qualche frammento presso Simplicio. Egli dice in prima che le categorie ed i cinque generi sono cose e non voci semplici: distingue cinque generi di omonimi. Riduce le dieci categorie a quattro; e crede poi considerarle tutte nell' ἐν τίνι enumerando i sensi in cui esso si può intendere con vari e diversi esempli. Dà alla sostanza la precedenza su tutte le altre nove categorie: riconosce perciò nelle seconde sostanze il rapporto d'inerenza rispetto alla sostanza individuale. Dopo la sostanza pone la quantità, poi la relazione e finalmente la qualità. Identifica la relazione degli stoici con quella dei peripatetici, e dice ogni relativo contenere la coesistenza de' termini. Intorno alla qualità non sa decidersi se sia immateriale o materiale: e mentre accetta in un luogo la qualità immateriale, in altri poi ammette la stoica dottrina della materia senza la qualità. Trascura le tre categorie del dove, del quando e dell'avere, e pone il moto nell'azione e nella passione. Ma non tanto il commento alle categorie quanto l'isagoge ebbe grande pregio presso i filosofi posteriori. Non fu certamente invenzione di Porfirio l'avere aggiunto alle categorie le cinque voci: Aristotele nella Topica vi si riferisce parlando del genere, della specie, della differenza e dell'accidente. Da Teofrasto in poi le cinque voci

furono considerate sempre in grande relazione colle categorie. Non era dunque cosa fuor di proposito che Porfirio avesse scritto un' introduzione per la quale trasportò nelle categorie alcune dottrine della Topica. Porfirio avverte due cose in prima: che non bisogna considerare le cinque voci nel valore metafisico ma logico, e che esse servono alla definizione, alla divisione ed alle prove. Espone i diversi generi che intercedono tra il primo e l'ultimo: le idee che sono tra gli estremi generi si dicono ὑπάλληλα, perchè ognuna di esse è genere e specie per comparazione. Quindi se il genere si dice della specie, la specie non si dice del genere: e se la specie si dice degli individui, il genere si dice della specie e degli individui. La differenza dividendo il genere forma la specie. Il genere e la differenza abbracciano sotto di loro molte specie, e sono simili perchè si possono dire di molti. Entrambi hanno ciò di comune, che tolto via uno di loro non può sussistere o la specie o l' individuo: differiscono poi, perchè i generi si dicono di più cose, e di minori le differenze. Il genere e la specie sono anteriori a quelli di cui si dicono: sono poi diversi in quanto il genere abbraccia la specie, mentre la specie non comprende il genere. Il genere ed il proprio seguono tutti e due la specie: ma il genere si dice di molte specie, mentre il proprio si dice di una sola. L'accidente, come il genere, si dice di molti; ma il genere è prima della spe-

cie, l'accidente è dopo questa. La differenza esprime la qualità, la specie la essenza: la differenza è prima della specie. La differenza ed il proprio hanno di comune, che ugualmente si partecipano alle cose con cui comunicano: differiscono poi tra loro perchè alla differenza convengono più specie, il proprio ad una sola. Il proprio si reciproca con ciò di cui è proprio, la differenza no. L'accidente e la differenza si dicono di molti: differiscono poi, perchè questa contiene le specie e non è contenuta, quello è contenuto nelle specie. Il proprio e la specie si reciprocano egualmente: ma la specie è genere di altri, il proprio no. La specie e l'accidente si dicono di molti: ma la specie dinota la sostanza, l'accidente la qualità. Il proprio e l'accidente hanno di comune che non ponno separarsi da quello di cui si predicano: ma il proprio conviene alla sola specie, l'accidente no. Questa piccola introduzione alle categorie rivela il sistema neoplatonico di Porfirio. Come Plotino combinò insieme le categorie di Aristotele con quelle di Platone, dando però la preferenza a queste sopra quelle; così Porfirio cerca porre innanzi la sostanza aristotelica alcune idee più universali.

Poche notizie ci dà Simplicio di Giamblico: riferisce solamente di avere scritto un commento alle categorie che avea ascoltato dal suo maestro Porfirio. Giamblico aggiunse alcuni schiarimenti secondo la dottrina neoplatonica, e pa-

ragonò le dieci categorie di Aristotele con quelle di Archita da lui creduto essere il pittagorico. Di Desippo non ci resta che un dialogo, in cui esamina tutte le difficoltà che Plotino oppose alle categorie di Aristotele. Ivi è un commento nel quale si cerca di accordare la dottrina peripatetica coll'alessandrina. Di Temistio sappiamo avere scritto una semplice parafrasi alle categorie aristoteliche. Il Prantl crede che il libro di Agostino, *Categoriae decem*, non sia che una traduzione della parafrasi di Temistio, e che questa opera sia stata scritta nel secolo quarto. Egli è certo che il libro delle dieci categorie e l'altro, *Principia dialecticae*, è stato falsamente attribuito a S. Agostino, perchè questi parlando nelle ritrattazioni delle sue opere non li annovera affatto. E Possidio che scrisse la vita e parlò degli scritti di questo dottore non ne parla neppure. Tralasciando il libro della dialettica che si attribuisce a Furtunaziano, quello delle categorie non è di Agostino perchè il contenuto, la forma e l'espressione lo dimostrano. Il Prantl appoggia la sua opinione sopra una conclusione che si trova in questo libro delle categorie, che è quasi simile a quella che si legge nella fine della parafrasi de'secondi analitici dello stesso Temistio. Il contenuto del libro è questo: ogni scienza suppone il discorso, le cui parti son il nome ed il verbo. La prima parola è la sostanza, fuori della quale niente si può trovare nè pensare. La sostanza si percepisce dalla

mente e l'accidente dai sensi; quella è immutabile, questo è mutabile. Nel subbietto si trovano quelle cose che di lui si dicono, il genere cioè, la specie, la differenza, e le specie subordinate. Riguardo alle altre categorie nulla è di nuovo: della quantità si dice che essa precede immediatamente la sostanza; nella relazione si espongono le molte difficoltà che si trovano in questa categoria: quelle del fare e del patire sono ridotte alla qualità: poche cose intorno alle altre quattro. Un'altra prova che sia questo libro una traduzione di Temistio è questa: che ivi è omessa la discussione intorno all'avere nei postpredicamenti, come in Temistio.

Siriano scrisse un commento alla Metafisica di Aristotele collo scopo di conciliare la dottrina peripatetica colla platonica. E siccome le categorie di Aristotele sono il frutto della critica delle idee platoniche: così osserva che fu falso il suo supposto, che cioè le idee fossero una mera astrazione. Aristotele, egli dice, s' inganna quando sacrifica il genere alla specie, la dialettica alla definizione, quando vuole che il genere è meno semplice della specie. Più una cosa è immateriale, più è principio: onde il genere è principio della specie, e la specie dell' individuo. La dialettica iniziandoci nella conoscenza degli esseri superiori apre l' intelligenza alle cose divine. Ha torto Aristotele nel porre fra le astrazioni i principj più elevati della dialettica, come il moto e la quiete, il medesimo ed il di-

verso, l'essere, l'uno. Platone li ha considerati da un punto di vista superiore, perchè vi trovò espressa la legge del mondo intelligibile e sensibile. L'identità e la differenza non sono accidenti delle cose, ma principj che dominano le essenze intelligibili, le anime, la natura, i corpi. Il primo principio superiore a tutti è l'uno, il quale nella sua semplicità è separato da tutti gli altri. Il mezzo poi per conciliare la categoria aristotelica colla idea platonica è secondo Siriano nelle ragioni seminali degli stoici, le quali non sono intelligibili nè sensibili. La prevalenza però del neoplatonismo è innegabile in questo commento sulle categorie.

Ammonio e Desippo agitarono la questione intorno alla relazione tra le prime e le seconde sostanze, e dissero che le differenze specifiche sono in ultimo luogo, perchè sono comprese nella sostanza. Ammonio considerò le categorie nella estensione e nella intensione: il corpo, il vivente, l'animale sono la estensione della sostanza: invece la sostanza corporea od incorporea forma il lato intensivo della sostanza.

David l'Armeno scrisse un commento all'isagoge, ed un altro alle categorie. Crediamo notevole l'ingegnosa divisione che fa delle categorie: egli dice che esse dimostrano il tutto diviso nelle sue parti. L'essere o è nel subbietto, o non è nel subbietto: se non è nel subbietto, è la sostanza: se è nel subbietto, o è per sè o non è per sè: se è per sè, o è indivisibile

ed ecco la qualità, se è divisibile, ecco la quantità. Se poi non è per sè, o indica la semplice relazione, ed ecco la categoria di questo nome; ovvero la relazione si considera rispetto alle altre cose, ed ecco le altre sei categorie. Soggiugne però che queste sei categorie sono aggiunte in un modo stravagante.

Simplicio scrisse un ampio trattato sulle categorie ed in molte cose divide l'opinione di Giamblico. Parla delle difficoltà che ebbero molti nel collocare sotto diverse categorie il moto. Alcuni lo posero in quella della relazione; altri osservando che esso si contiene nell'energia e nella potenza lo dissero comune a tutte le dieci. Altri finalmente lo collocarono nell'azione e nella passione. Quello che è da notare di tutti questi commentatori in genérale, è, che essi intesero la logica come organo e come parte della filosofia. La divisero in tre parti: la prima conteneva le categorie sino ai primi analitici: la seconda gli analitici posteriori, e la terza la topica, la rettorica, l'elenco dei sofismi, e la poetica. Tutto ciò avea inizio dalle categorie: e la loro utilità era elevata a cielo, sino a dire che nissuna felicità poteva esservi senza il libro di quelle. Si può leggere l'argomentazione progressiva che si trova in David dove si enumerano tutte le diverse opere della logica: di modo che conchiude che filosofia non vi sarebbe, se non vi fosse la logica: e senza il libro delle categorie non vi è felicità alcuna. Il libro delle categorie

era detto prima posizione, perchè serviva a dar la semplice cognizione delle voci: e Filopono soggiugne che innanzi a quello non si poteva leggere qualche altra cosa diversa, neppure il libro *De Interpretatione.* Il pregio poi dell'isagoge non era minore di quello delle categorie: poichè in queste e nelle cinque voci dice David che era compresa ogni cosa. Che anzi volendosi dare all' isagoge lo stesso valore delle categorie, noi troviamo che si divise la logica in quattro parti: nella divisione, nella definizione, nell'argomentazione, e nell'analisi; e tutta questa divisione si poggiava sopra questi quattro problemi *an sit, quid sit, quale sit, cur sit.* Le categorie stesse si ridussero alle cinque voci, perchè David dice che nel τί ἔστι si comprende il genere, la specie, la differenza, ed il proprio, nel πόιον la qualità essenziale e nel πῶς ἔχει la qualità accidentale. La riduzione si accostava alle categorie stoiche. Ed altrove, il David enumera sei voci principali per comprendere le cinque solite e le categorie: esse sono il genere, la specie, la differenza, l'accidente, il proprio accidentale ed il proprio essenziale. I commentatori mentovati si tengono molto ad Aristotile quando dicono che le categorie sono voci che esprimono le cose per mezzo del pensiero, perchè riconoscono il loro valore obbiettivo. Che anzi si nota la differenza tra le categorie della logica e quelle della metafisica: le prime sono voci, le seconde esprimono le cose.

Nella filosofia cristiana l' indeterminazione dell'idea della divinità è un concetto generale a tutti i Padri della Chiesa, come in Clemente Alessandrino, in Origene, in Attanagio, in Gregorio di Nazianzo, ed in Gregorio di Nissa. La conoscenza della divinità era possibile solamente per analogia. E siccome questa è una pura somiglianza e quindi inferiore alla deduzione dove consiste veramente la scienza, così i Padri ammettendo l'unità divina come superiore alla intelligenza divisero la scienza dalla scienza. Una parte di essa fu la teologia, la quale era tutta dommatica, ed un'altra fu la filosofia, la quale era l'istrumento della teologia, perchè versava appunto sull'analogia. Questa divisione nasceva da quella delle categorie: poichè, se nell'uno non era la necessità della coesistenza del multiplo perchè non era un'idea determinata, nè il primo nè il secondo termine poteva formare la scienza. E se la teologia non era scienza, la filosofia neppure poteva esserla, perchè questa non può essere segno di ciò che nulla significa. E che cosa poteva essere allora la dialettica, quando la stessa filosofia era dichiarata istrumento? Qui non è più il caso di dividere la logica dalla metafisica, ma la metafisica stessa non ha alcuna categoria perchè essa non è scienza. E siccome la natura era presso i Padri della Chiesa il simbolo della divinità; così le categorie aristoteliche le quali versavano intorno all'individuo davano la conoscenza negativa della divinità stessa.

Agostino dice nel libro V della *Trinità* che Dio non può éssere espresso che con determinazioni negative, perchè tutto ciò che può essere affermato di lui, è tale che non può essere compreso dalla lingua umana, la quale distingue il soggetto dai suoi attributi. Dio è buono senza qualità, è grande senza quantità, è creatore senza necessità, presiede a tutto senza essere in alcun sito, possiede tutto senza essere alcuna cosa, è per tutto senza occupar luogo, è eterno senza essere nel tempo. Se nominiamo Dio il principio, esprimiamo il suo rapporto colle cose temporali: ma come attribuirgli queste accidentali determinazioni? Dio, secondo Agostino, non è neppure il pensiero, perchè questo dinota il passaggio dalla potenza all'atto. Ogni sforzo per conoscere Dio dice l'Areopagita è inutile, perchè ogni pensiero è l'essere, e Dio è sopra dell'essere. Dio non è nè la verità, nè l'errore, è niente di ciocchè è, epperò sfugge ad ogni opposizione. Il pensiero che più ci accosta a Dio è quello che cammina per astrazione di ogni essere, perchè in Dio non vi è che privazione. Claudiano Mamerto osserva che la nozione di Dio non cade sotto nissuna categoria, neppure sotto quella della sostanza, perchè questa dinota ciò in virtù di che le altre categorie sono affermate: tutte le creature poi sono concepite per mezzo delle categorie. L'anima si contiene nella categoria della qualità, a differenza del corpo che è compreso in quella della quantità. Il princi-

pio neoplatonico è, che quanto più si afferma di una cosa, tanto è più imperfetta. Nè solo la filosofia ortodossa ma eziandio l'eterodossa lo accettò. Valentino dice che Dio è il silenzio profondo per dinotare la sua ineffabilità, ed altrove che è *propater* per esprimere che è sopra ogni opposizione. Se è vero che il principio deve essere indeterminato, è falso che l'affermazione costituisce l'imperfezione; e gli stessi filosofi cristiani dicendo il male essere una negazione, non lo attribuirono a Dio: ed ammisero l'essere inanimato come inferiore all'animato ed il ragionevole come superiore all'essere senziente. La dottrina poi dell'emanazione e quella della creazione era incapace a dare vere categorie alla dialettica: poichè la categoria del diverso, del finito, del contingente non era ferma nè nell'una nè nell'altra teoria. La prima toglieva la temporaneità del finito, la seconda la necessaria esistenza della natura. Epperò tanto nella filosofia gnostica quanto nella cristiana, come si è visto nel neoplatonismo, alla dialettica si sostituì il processo emanativo, cioè quel prima e dopo che distrugge la essenza della vera coppia delle categorie dialettiche. Ma ritorniamo ai commentatori.

Mario Vittorino scrisse un commento in quattro volumi alla Topica di Cicerone, nella quale trattò delle categorie di Aristotele. Tutte le cose che si possono trovare, egli dice, nei detti e nei fatti possono ridursi a dieci, di cui la prima è

la sostanza e le altre sono accidenti. Egli mostra che l'essere, il τὸ ὄν degli stoici non è il genere superiore alla sostanza ed agli accidenti: poichè se contiene la sostanza non contiene gli accidenti; non nega però l'importanza del genere nelle cinque voci. Nella definizione egli osserva bisogna incominciare dal genere, poi scendere alla specie e poi al proprio, per escludere tutto ciò che è comune alle altre cose.

Il libro *Artes liberales* di Marciano Capella contiene nella prima parte, *De loquendo*, il trattato delle cinque voci di Porfirio e le dieci categorie. Il genere è definito il complesso di molte forme: le forme e le specie sono identiche: la differenza è ciocchè serve a discernere le cose: il proprio è l'accidente che sempre coesiste all'individuo: l'accidente è ciocchè non sempre sussiste in una sostanza. Se le cinque voci di Porfirio servono alla divisione ed alla definizione, il Capella espone le regole dell'una e dell'altra. Segue poi il commento alle dieci categorie. La differenza tra la prima e la seconda sostanza è questa: che la prima non è nel subbietto e non si predica del subbietto: la seconda poi è quella che si dice della prima. I dieci predicamenti dinotano qualche cosa individuale, ma nissuno qualche cosa di vero o di falso.

Qualche cosa più notabile troviamo riguardo alle categorie in Boezio. Ecco il quadro delle diverse parti della logica di Aristotele: il sil-

logismo apodittico ed il sillogismo dialettico: questo è nella Topica, quello nei secondi analitici: i primi analitici precedono i secondi, perchè ivi s' insegna l'arte di fare il sillogismo. Il sillogismo consta di proposizioni, ed ecco il trattato *De interpretatione:* ma le proposizioni si compongono di parole che significano qualche cosa, e queste sono le dieci categorie. E siccome il libro di Porfirio inizia i lettori a capire le idee principali che si usano nella logica, così è chiaro che, come una introduzione, esso precede tutta la logica. Boezio, come tutti i commentatori precedenti, assegna questa differenza tra la logica e la filosofia: che la logica al pari della eloquenza versa nel probabile; la filosofia poi nella verità, nel necessario. Epperò la logica è detta da lui organo, istrumento. Le categorie non sono che segni presso di lui, come presso i commentatori furono dette σημαντικὴ φονή. L'origine delle categorie nasce dalla scomposizione della proposizione nei nomi e nei verbi, perchè come le proposizioni sono gli elementi dei sillogismi, così i nomi ed i verbi sono gli elementi delle proposizioni. Perchè poi tutte le diverse ed infinite cose della scienza sono comprese sotto i dieci generi, così è mestieri in prima discorrere di questi. Boezio dichiara in un luogo che le cinque voci esprimono qualche cosa di reale e non sono mere finzioni dell' intelletto: altrove che sono reali, sia che sussistano nei corpi, sia che sieno da essi

divisi. Egli dà una tavola di generi e di differenze identica a quella di Porfirio, ma più ricca di gradazioni: p. es. distingue la *species*, il *magis species* e lo *specialissimum* : il *genus*, il *magis genus* ed il *generalissimum*. Non accetta l'idea dell'essere come genere supremo cui tutte le categorie si riducono, poichè non ritiene le categorie stoiche, ma quelle di Aristotele. Distingue la sostanza prima dalla seconda, questa è intelligibile, quella è corporea. Divide le categorie in quattro specie: sostanza particolare, sostanza generale, accidente particolare ed accidente generale. Intorno alla serie delle categorie, la quantità succede immediatamente alla sostanza, perchè le cose appena che sono, cadono nel numero: e la relazione segue la quantità perchè in questa si trova l'idea del più e del meno.

Dalla esposizione di questi vari commenti si vede bene che le categorie aveano un valore ora più ora meno reale, secondo che si rinnovavano gli studi aristotelici. Così in Alessandro d'Afrodisea, in Siriano, in Desippo, in Giamblico, ed anche nello stesso Porfirio si può dire che non fu sconosciuto il valore reale. Il valore logico poi non mancò mai; sebbene spesso scemava di pregio presso i neoplatonici. Presso i commentatori romani il valore reale fu del tutto trasandato avendo esse un significato eguale ai nomi ed ai verbi.

———

Capitolo IV.

La filosofia scolastica.

Chiunque voglia persuadersi che la dottrina delle categorie occupa nella scienza il più alto posto, lo vedrà chiaramente nella filosofia scolastica. Questa dottrina scemò di pregio nella filosofia greca dallo stoicismo in poi: per mezzo del neoplatonismo ritornò nella parte più alta della metafisica, ma finalmente decadde dalla sua vera sede per opera de' commentatori, della filosofia romana e della cristiana. Essa dunque corse una fase uguale alla filosofia tutta: e si può dire che quest'ultima declinò per la dottrina delle categorie. Imperocchè essendo la parte più essenziale della dialettica, è chiaro che siccome mancava questa della vita interiore perchè ridotta alla pura considerazione delle sole voci, così dovea anch'ella perdere ogni momento. Ma niuno può dubitare che la filosofia scolastica non presenti un carattere più distinto, una vita più animata nel pensiero. Non si può dire che questa filosofia abbia continuato a commentare Aristotele e Platone, come per l'addietro. I filosofi della scolastica hanno dell'originalità, perchè presentano nuòvi problemi cui la filosofia precedente non avea pensato. Giordano Bruno disse che Aristotele dovea più alla

università di Parigi che l'università ad Aristotele: e ciò certamente non si spiega per i tanti commenti fatti alla filosofia aristotelica, ma per la dottrina nuova che fu proposta nella scienza. Ora quale era la novità della dottrina scolastica? il nominalismo, il concettualismo ed il realismo. Chi vuol dire che questi sistemi non siano nuovi nella storia, ma una semplice rinnovazione della filosofia platonica e peripatetica, non conosce profondamente la filosofia scolastica. Tutti i problemi intorno ai principj si sa che vanno sempre a ridursi allo stesso; ma la differenza non istà tanto nella diversa soluzione, bensì nel diverso aspetto sotto cui si considerano questi principj. Il platonismo e l'aristotelismo dinotano nella storia l'ontologismo ideale e l'ontologismo reale. Ciò è manifesto dall'idêa che esprime secondo Platone la cosa esemplare superiore a questo mondo, e dalla sostanza aristotelica che dinota la semplice individualità. Il resto della greca filosofia non isvolge altro nuovo principio: poichè lo stoicismo ed il neoplatonismo non sono che l'uno la riproduzione della dottrina aristotelica ridotta quasi al materialismo, l'altro la riproduzione dell'idealismo platonico ridotto al misticismo. Quello che era ammirabile in Aristotele e Platone, era costituito dall'intelligibilità obbiettiva sì delle idee, sì delle cose: il neoplatonico trasporta l'idealismo al misticismo, ed oscura così lo svolgimento della ragione: lo stoicismo poi toglie alla fisica la sua

metafisica, e così materializza la scienza. E siccome la dottrina delle categorie esprime l'essenza di un sistema; così il platonismo contiene nella categoria platonica che è ideale: mentre il neoplatonismo trasporta queste categorie in Dio e così rende mistica la scienza. La sostanza stoica poi invece di esprimere quel tanto d'intelligibile che Aristotele considerò come parte essenziale all'individuo, non dinota che la sola e nuda materia. Dopo ciò si domanda quale è il divario tra la filosofia greca e la scolastica; ed in prima come nacque nominalismo ed il realismo? La categoria aristotelica esprime certamente l'individuo; ma questo si comprende nella specie e nel genere; dunque è naturale che una relazione vi deve essere tra le cose che si possono predicare ed il soggetto di che queste possono predicarsi. Questa relazione tra la Topica e le categorie, tra le cinque voci e la sostanza individuale fu sempre conservata fin dai primi discepoli di Aristotele. Perchè si osservò che parlandosi di categorie, la sostanza aristotelica che dinota il solo individuo non può essere certamente la prima. Arrogi che la filosofia neoplatonica pose in primo luogo le idee platoniche perchè più generali ed in secondo le categorie aristoteliche, perchè si riferivano piuttosto alla fisica anzichè alla metafisica. L'uso dunque invalso di preporre al libro delle categorie l'isagoge di Porfirio non era senza ragione: era per il bisogno di enumerare tutte le categorie: si

doveva incominciar più alto per esporre completamente il quadro delle idee e per dare una tela completa delle cognizioni più principali. Porfirio dice che questa introduzione alle categorie era necessaria alla definizione, alla divisione, alla dimostrazione. La logica che dimostra tutto ha tal virtù perchè conosce le cose nei generi e nelle specie che sono la parte essenziale della dimostrazione. Perciò senza l'isagoge porfiriana la dottrina di Aristotele sarebbe stata incompiuta. Aristotele stesso avea detto che la scienza poco o nulla si cura delle qualità accidentali della sostanza: ma l'importante, ciò che è veramente degno del filosofo, è la considerazione delle qualità essenziali. Ora appunto i generi e le specie sono le qualità essenziali. Che cosa poi sarebbe la dottrina delle categorie senza la considerazione delle idee essenziali che formano la sostanza? questa bisogna considerare nei suoi elementi fattori: ciò fece Aristotele nella sua fisica e metafisica; ciò non fecero coloro che commentando Aristotele non penetrarono mai nel sistema delle categorie. La sostanza aristotelica come prima categoria non è stata posta senza uno svolgimento metafisico che caratterizza l'intero sistema. Ciò non ha capito il Bonitz, quando ha detto che non vi è un processo ragionato perchè Aristotele abbia posta la prima categoria nella sostanza. Se non lo avesse dato a dimostrare Aristotele nella sua metafisica, bisognerebbe sconoscere il lavoro tutto della sco-

lastica che si è versato nella interpretazione della sostanza aristotelica. La questione dei generi e delle specie meritava che occupasse il primo luogo nella logica, perchè è la questione della teoria delle categorie nella filosofia. Il Gioberti quando ha detto che Hegel è stato il primo che ha posto la più grande attenzione al sistema delle categorie, si è sbagliato a partito, perchè la dottrina degli universali agitata nel medio evo prova il contrario.

La questione dei generi e delle specie, quella degli universali è la più importante nella filosofia scolastica per la dottrina delle categorie. La categoria deve essere per sè universale: occupa il primo luogo nella scienza perchè è metafisica. In tal modo essa contiene non l'accidentale, non il fenomenico, ma la vera realtà delle cose. La stessa sostanza individuale che è la prima nelle categorie aristoteliche non cessa di essere il costitutivo dell'individuo, vale a dire ciò che rende possibile l'individuità: perciò è categoria metafisica. I generi e le specie sono gli elementi fattori dell'individuità dell'individuo. La questione degli universali interessava gli scolastici, perchè essi non aveano altro scopo che d'interpretare la sostanza aristotelica; gli universali erano solo il genere e la specie, non già altre idee le quali sono anche metafisiche ed universali, come la causa e l'effetto, il fine ed il mezzo ec. Ma se la questione dei generi e delle specie era relativa alla filosofia

aristotelica, non può negarsi che questo era il distintivo della scolastica. La filosofia greca pose la esistenza delle idee e della natura come obbietti esistenti fuori lo spirito: invece la scolastica cerca l'origine, la formazione di quei principj che sono indispensabili alla scienza. La filosofia greca distinse le cose nelle categorie, la scolastica esamina come sia possibile questa distinzione, da quali principj essa è formata. Non si può dire che obbietto della filosofia scolastica era il solo commentare Aristotele, il solo spiegare le dottrine filosofiche d'accordo colla teologia; tutto ciò è vero, ma non forma il carattere sostanziale della scolastica, il quale si trova nelle sole questioni intorno a quelle idee che sono l'essenza delle categorie. Il medio evo vuol sapere che cosa è questo universale che forma la categoria, ovvero come si genera la categoria. Ecco perchè non è più questione del numero delle categorie, non è più questione di ridurre quelle di Aristotele, ovvero di ampliarle. Ciò l'avrebbero potuto fare quei intelletti sì acuti e sì analitici: ciò lo fecero alcuni, come Lullo e Giovanni di Salisbury. Il punto più interessante era, vedere come nasca la sostanza individuale, quali sieno i suoi elementi fattori, qual valore abbia la sostanza: se è generica, che cosa è il genere? se è specifica, che cosa è la specie? se è individua, come essa è formata? in altri termini si cerca di sapere il processo delle categorie, le quali vanno dall'astratto al concreto. Ecco perchè noi troviamo nei filosofi più eminenti del medio evo

unite la teoria degli universali e la teoria del *principium individuationis*. Ora che cosa è mai quest'ultimo principio se non il processo da cui nasce la categoria della sostanza? E questo principio d'individuazione nasceva dalla teoria degli universali, i quali sono appunto quelli che contengono la possibilità di ogni addivenire. La dottrina dunque degli universali del medio evo ha grande relazione colla dottrina della categoria. perchè ne è il fondamento. Gli scolastici agitavano una questione incognita alla filosofia greca; ristretto nelle dieci categorie l'intero scibile umano, ebbero premura di assicurare queste categorie svolgendo il valore di esse, il loro fondamento. La dottrina degli universali è come il terreno nel quale germogliava quella delle categorie. Epperò se nella filosofia greca noi non abbiamo potuto trattare la dottrina delle categorie senza quella della logica e della metafisica; non potremmo esporre ora la interpretazione delle categorie aristoteliche senza dare uno sguardo a quella degli universali. Solamente la teoria dei generi e delle specie può offrire qualche varietà alla storia intorno al problema delle categorie. Ciò si presenterà specialmente in alcuni scrittori più eminenti, come nello Scoto Erigena, in Abelardo, nella filosofia araba, ec. ove sarà manifesto che si considerò la dottrina degli universali appartenere più alla metafisica che alla logica.

Capitolo V.

Le categorie di Aristotele dal nono al dodicesimo secolo.

Ai tempi di Remigio d'Auxerre era nota la divisione dell'insegnamento in due sezioni, arti e scienze: queste appartenevano al *quadrivium*, quelle al *trivium*. La classificazione di Filone differisce non poco da quella che fu adottata nel medio evo; egli distinse l'arte dalla scienza in ciò, che la prima versava nelle ipotesi, la seconda nel reale; ed enumera tra le arti la musica, la grammatica e la geometria, e tra le scienze la fisica, la dialettica e la morale, le quali tutte formano la filosofia (1). Il Bruchero riferisce questa distinzione a Agostino, il quale nel *De ordine* dice le arti liberali essere destinate *ad usum vitae* e le scienze *ad cognitionem rerum contemplationemque*. Ma questa distinzione non è quella ammessa dagli scolastici. Barthelemy Saint Hilaire ritrova nella dialettica attribuita ad Agostino la divisione del *trivium* e del *quadrivium*. Certamente la divisione delle arti e delle scienze rimonta sino a Platone ed Aristotele; nel medio evo però il Capella può dirsene veramente l'autore. Cassiodoro ed Isidoro di Siviglia vi apposero qualche modificazio-

(1) « De congressu quaerendae erudit ».

ne, perchè dopo la rettorica collocarono la dialettica, e la musica prima dell'aritmetica: però le arti erano sempre poste nel *trivium* e le scienze nel *quadrivium*. Del resto non è questa la prima volta che la dialettica fu considèrata come arte; ma dopo le istituzioni di Marciano Capella essa fu collocata insieme colla grammatica. Ciò riguarda il luogo della dialettica nell'aloero scientifico: rispetto poi al trattato delle categorie è da sapere che oltre quello di Boezio, i primi scolastici possedevano ancora quello di Cassiodoro e l'opuscolo delle dieci categorie attribuito ad Agostino. Da alcuni versi di Alcuino pare che nella villa d'York si possedeva qualche cosa in originale di Aristotele (1). L'Haureau poggiato anche sull'autorità di M. Jourdain dice che, anche quando questi versi si vogliono attribuire ad Alcuino, bisogna intendere che al più gli scolastici del VIII secolo possedevano il trattato delle categorie attribuito ad Agostino. Poichè egli dice: come va che sino al secolo XIII queste opere originali di Aristotele non si conoscevano affatto? Tanto più: se Carlo Magno mandò in Inghilterra e specialmente nella villa di York per copiare i manoscritti, non si dovean trascurare le opere originali di Aristotele, se ce ne fossero state. Inoltre, dice Alcuino nel suo titolo intor-

(1) I versi attribuiti ad Alcuino sono:
Quae Victorinus scripsere, Boetius, atque
Historici veteres Pompeius, Plinius, ipse
Acer Aristoteles.

no alle categorie « *Categoriae Aristotelis ab Augustino de graeco in latinum mutatae* » e nei due versi « *Hunc Augustino placuit transferre magistro de veterum gazis Graecorum, clave latina* » che non conosceva il testo greco delle categorie nè la versione di Boezio; perchè egli credette essere traduzione ciò che è un semplice sommario, quale è appunto il libro delle categorie attribuito ad Agostino. Perciò Alcuino ed i suoi contemporanei non conoscevano che l' introduzione di Porfirio ed il *De interpetratione* di Aristotele. L'Haureau afferma che sino al secolo dodicesimo non si conosceva neppure il trattato delle categorie di Boezio, perchè nella biblioteca nazionale di Parigi esistono undici copie di questa traduzione di Boezio e la più antica è del secolo dodicesimo, e che il manoscritto del secolo decimo contiene solamente le categorie di Sant'Agostino (1). Però non si può dire che il testo originale di Aristotele fosse sino allora scomparso interamente dall'Europa, perchè, se è falso quello che dice il Tennemann che a Carlo Magno fu inviato l'*organon* da Costantinopoli, si sa però di un tal Simeone semigreco il quale avea studiato in Bisanzio in originale Aristotele: ed è certo che a Pipino furono mandati dal papa Paolo I libri di Aristotele (2).

(1) *De la philosophie scolastique* par B. HAURÈAU, pag. 79, Tom. I.

(2) PRANTL, XIII, 3; *Das traditionale material.*

Il primo scrittore del medio evo intorno alle categorie è Isidoro di Siviglia. La logica è da lui divisa in rettorica e dialettica: questa è detta la regola di disputare che aguzza la mente a distinguere il vero dal falso. Nell'isagoge porfiriana apporta un esempio in cui si trovano tutte cinque le voci riunite. Il suo trattato delle categorie è preso da Cassiodoro.

Nulla d' importante si trova in Alcuino: sommo luogo però merita la interpretazione delle categorie di Aristotele di Giovanni Scoto Erigena, la quale è degna di un filosofo libero ed indipendente. L'autorità che non è riconosciuta dalla ragione è senza valore, egli dice; poichè essa deriva dalla ragione e non la ragione dall'autorità. Questo principio è di un filosofo dei nostri tempi. Molto frivola pare allo Scoto la dialettica divisa dalla scienza dell'essere, cioè la sola logica formale nella quale si cerca solamente l'ordine con cui si espongono le questioni. Che cosa dinota quest'arte di ragionare, che altro non insegna se non a combinare le vuote parole? Ecco perchè lo Scoto pone la logica nelle scienze, non già nelle arti. Egli divide la scienza in quattro parti, cioè nella pratica, nella fisica, nella teologia e nella logica, la quale dà alle altre scienze le regole come bisogna disputare. La rettorica poi e la grammatica in quanto versano nelle voci, o nei segni delle idee, sono dette dall' Erigena rivoli e traccia della logica, la quale è la disciplina investigatrice dei

comuni concetti dell'animo, la madre delle arti. Da questa definizione di Scoto a quella di Platone il quale chiamò la dialettica madre delle scienze, corre certamente gran divario: nissuno può negare però che ei la considerò nel valore reale, e non la ridusse ad un mero tecnicismo. In tal maniera mentre accetta da una parte esser la dialettica in parentela colla rettorica la quale considera il tecnicismo delle parole, non la esclude da uno scopo più alto e sublime, cioè dalla investigazione delle cose espresse dalla ragione. E di vero: la divisione della logica dello Scoto poggia tutta sul suo sistema metafisico. Egli la divide nella διαιρετική, la quale contiene l'unità dei generi dal sommo sino all' individuo, e nell'αναλυτική che raccoglie la divisione dei generi dall' individuo sino all'ultimo. Ed altrove spiega questo metodo per mezzo del processo che è la moltiplicazione della divina bontà in tutte le cose che sono dalla prima all'ultima, e del ritorno che è la congregazione delle cose alla loro semplice unità. Il processo è detto *analitica, quasi resolutio*, ed il ritorno è la Θέωσις cioè la deificazione. La dialettica, dice lo Scoto versa in prima nella sostanza, da cui nasce ogni divisione e moltiplicazione di quelle cose di cui disputa, incominciando dai generi generalissimi sino ai medj ed alle specie, e così ritornando fino alla sostanza, dalla quale essa nasce ed in cui riposa. Dopo la scuola neoplatonica Erigena è il primo che abbia dato un valore reale alla logica

e per conseguenza alle categorie. La sua dottrina s'inspirò a quella del falso Dionigi; e ciò conferma che sempre e quante volte la filosofia di Platone veniva ristabilita, le categorie non erano più segni delle idee, ma vere realtà le quali esprimevano il processo delle cose. La dottrina delle categorie dell' Erigena è quella che manifesta il valore reale della logica. Aristotele, egli dice, fu presso i Greci il più acuto nello scoprire tutte le diversità delle cose naturali e classificare gli oggetti che sono al di sotto di Dio in dieci generi universali, che chiamò categorie. La sostanza è quella alla quale tutte le altre cose si annodano; poichè o in lei sussistono, ovvero ad essa ineriscono. Lo Scoto considera la sostanza come la essenza delle cose e la materia come un accidente secondo l'opinione dell'Areopagita: vuole che tutte le categorie sieno sensibili, la sola sostanza intelligibile. Ed in tale opinione egli si giova dell'autorità di Boezio, il quale disse che l'universale s'intende ed il particolare si sente. La sostanza dunque dello Scoto è l'opposto del τόδε τι di Aristotele, perchè è l' idea più universale, è la sostanza degli stoici non materiale, ma spirituale e metafisica. La sostanza in tal modo concepita non è dopo le cinque voci di Porfirio, perchè non esprime l' individuo, ma è quella che contiene in sè le specie e i generi che nascono da essa e sotto essa si raccolgono dalla mente. « Quid tibi videtur (domanda lo Scoto) « num οὐσία in ge-

« neribus generalissimis et in generibus genera-
« lioribus ipsisque generibus et eorum specie-
« bus, iterum cum specialissimis speciebus, quae
« atoma, idest individua dicuntur, universaliter
« proprie contineatur? » e risponde « nihil aliud
« esse video in quo naturaliter inesse οὐσία pos-
« sit nisi in generibus a summo usque deorsum
« descendentibus, hoc est, a generalissimis usque
« ad specialissima idest individua, seu recipro-
« catim sursum versus ab individuis ad gene-
« ralissima ». In tal modo dichiara lo Scoto la supremazia della sostanza su tutte le altre categorie. L'essenza intesa così universalmente abbraccia tutte le altre categorie; poichè osserva l'Erigena tutto ciò che è, o è soggetto, o è del soggetto o finalmente è nel soggetto. Ora ciocchè è soggetto e del soggetto è la stessa cosa, perchè la specie è l'unità dei numeri ed il numero è la pluralità della specie; e se la specie è una nei numeri e questi sono l'individuo nella specie, qual differenza tra il subbietto e quello che si dice del subbietto? allo stesso modo ciò che si dice del subbietto e ciò che è del subbietto è la stessa cosa, perchè la disciplina, p. es., è la stessa in sè e nelle sue specie. Le altre nove categorie poi sono accidentali: Erigena le divide in quelle che essendo più vicine alla sostanza sussistono negli accidenti e queste le dice περιοχαὶ *idest circumstantes*, ed in quelle che sono nella sostanza, dette dai Greci συμβάματα *idest accidentia*, e sono la qualità, la relazione, l'abito,

l'azione e la passione. Un'altra divisione che si accosta un poco al platonismo fa l' Erigena delle dieci categorie. Di dieci generi, dice, quattro sono nella quiete, cioè la sostanza, la quantità, il sito, il luogo; gli altri sono nel moto, cioè la qualità, la relazione, l'abito, il tempo, l'azione e la passione. La ragione per la quale egli pone la sostanza nella quiete è facile; giova piuttosto notare perchè le altre categorie sono anche nella quiete. Se il luogo è il termine che limita la natura è chiaro che tutte le cose lo desiderano per esser limitate: epperò il luogo è nella quiete. Similmente tutte le cose o sensibili o intelligibili aspirano verso il sito e la quantità per fissarsi e per riposarsi in esse, ossia per avere una determinazione: dunque non sono nel moto neppure il sito e la quantità. Il luogo è una categoria intelligibile ed incorporea distinto dal corpo, come la definizione della quantità delle parti è diversa dalla quantità concreta. Riguardo alla categoria dell'abito osserva che, siccome essa si contiene in tutte le categorie, perciò non dovrebbe avere un posto speciale nel numero dieci. Ma ciò che è comune, sebbene sussiste in tutto, pure non cessa di avere una sussistenza propria. Tutta questa dottrina logica è l'espressione manifesta della ontologica. Imperciocchè il principio che spiega la dottrina dialettica dello Scoto è questo: la natura è la realizzazione di Dio sotto quattro forme: la prima è creatrice ed increata, la seconda è creata e creatrice, la terza creata

e che non crea, la quarta che non crea e non è creata. Dio è l' unica sostanza, la quale non manifestandosi è la prima forma dell'unità che è increata e creatrice. Questa prima forma si dice θεος, da θεω *curro*, perchè Egli pervade e percorre come principio, mezzo e fine tutte le cose. Essa genera la seconda che è la natura creata e creatrice, ossia il verbo, che è il mondo archetipo. La terza è il sensibile che è nel tempo: la quale finirà per una trasformazione assorbendo le cause seconde nell' unità. Allora la sostanza increata entrerà nel riposo, e la natura ripiglierà la quarta forma che non crea nè è creata. Il principio universale inseparabile dalla diversità è la causa produttrice di tutto, è la divisione e l' insieme delle creature. Il genere e la specie, il tutto e la parte, tutto in Lui si trova senza essere qualche cosa di determinato. Tutte le divisioni sono in Lui, da Lui nascono ed in Lui ritornano. La monade è il principio di tutti i numeri, da essa ogni pluralità. Questo è il sistema di Erigena: sopra di esso è fondata la dialettica, e le categorie non sono che il processo della divisione della natura. Le categorie dunque intese nel valore ontologico sono nuove nella nostra storia, poichè s' inspirano al sistema neoplatonico. La sostanza o la essenza è indeterminata; ma nel suo non essere è sempre qualche cosa. Ed è qui che l' Erigena si avvolge nel misticismo. Imperocchè, egli dice, è vero che ciò che si conosce è l'essere:

ma in realtà il non essere, ciò che non si conosce, questo è il vero essere che comunica ai fenomeni le apparenze. Questo non essere che non è alcuna categoria, questo non essere del quale tutto quello che si dice è sempre traslato e mai proprio (*non tamen proprie sed translative*), non è l'essere ed il non essere veramente, ma qualche cosa che la mente nostra non sa esprimere. Qui stà l'illogico: mentre si dice che Dio non è alcuna cosa rispetto al nostro pensiero, si conchiude che sia qualche cosa in sè, cioè mentre lo si dice indeterminato, lo si ammette come determinato. Il logico, il più logico è questo che se Dio non è alcuna cosa, che se Dio non è l'essere, dunque questo non essere non è Dio, ma un principio astratto dalla cui determinazione nasce la esistenza di Dio e della natura. Plotino, Proclo e l'Erigena dissero bene che Dio non è l'essere, perchè Dio allora sarebbe indeterminato: ma errarono quando dissero che Dio è il primo principio, quando ammisero che questo principio è indeterminato. Il primo principio, in quanto è indeterminato, certamente non è Dio: poichè Dio non può essere il primo principio, appunto per la stessa ragione dei neoplatonici che il primo principio è indeterminato. La scuola neoplatonica ebbe la forza di concepire il primo principio come l'essere ed il non essere nello stesso tempo, ma non seppe elevarsi sopra la cognizione volgare la quale determina sempre questo stesso principio e lo

colloca in Dio. Il perchè essa non potètte liberarsi dall' idea di generazione, di processo, di emanazione, idee tutte che rappresentano la parte mimetica della dialettica. Mentre dunque concepiva da una parte la dialettica platonica ritrovando il vero principio delle opposizioni delle categorie, le quali rampollano dall' idea madre dell' indeterminato, toglieva dall'altra l' opposizione stessa perchè faceva nascere le cose non per dialettica opposizione ma per emanazione divina. Ma ritorniamo agli scolastici.

Cousin ha voluto attribuire a Rabano Mauro lo scritto *Rabanus super Porphirium* unitamente a certi altri che trovò nelle opere di Abelardo. Però la contraddizione che nota il Prantl tra la divisione della logica che si legge nel *de universo*, libro di Rabano, e quella che si trova nel manoscritto, non ci permette di attribuirgli lo scritto summentovato. Nel *de universo* si espone come una enciclopedia: la logica è divisa in dialettica e rettorica: essa serve come introduzione alla intelligenza de' libri santi. Lo scrittore poi *supra Porphirium* divide la logica in grammatica, rettorica e dialettica, e le categorie non solo ma anche le cinque voci hanno un valore solamente nominale; poichè osserva che la cosa non può essere predicato, ed il genere lo è solo in quanto è nominale.

Enrico d'Auxerre non credette le categorie di Agostino essere una vera traduzione letterale, perchè dice che egli le traslatò *non verbum e*

verbo, *sed sensum e sensu.* Non avea letto il testo greco, ma nel trattato di Agostino si cita di tratto in tratto l'autorità di Aristotele, e poi si dice chiaramente che quell'opera non è una versione, ma un compendio pei discepoli. La dottrina delle categorie è interpretata da Enrico diversamente da quella dello Scoto: poichè questi disse essere categorie l'essenze universali ed attribuì la perfezione all'essere soprasensibile, quegli affermò che le categorie sono convergenti verso la sostanza la quale non è un tutto universale, ma un tutto particolare numerico. Il luogo è per Enrico il limite del corpo, non una sostanza spirituale, come voleva lo Scoto: e così le altre categorie non possono esistere isolate dal soggetto; la qualità suppone sempre la sostanza, come il bianco ed il nero suppongono l' uomo, il cavallo.

Non mancarono in questo tempo applicazioni della dottrina delle categorie alla teologia. In S. Gallo si trovano molte opere di logica: e riguardo alle categorie troviamo notabile un'annotazione al verbo εἰμί, dove si dice che il suo participio *ens* di tempo presente di genere neutro fa al plurale *oysa* da cui è venuto *usia*, *idest entia.* Giovanni abate in Gorz presso Metz scrisse molte cose sulla Trinità: parlò specialmente della categoria della relazione per ispiegare la dottrina della Triade, come Alcuino. Il vescovo Volfango in Regensburg nella questione *verbum caro factum est*, ad un eretico

che diceva se è verbo non è fatto, se è fatto non è verbo, rispose: che tutta la questione sta nel capire l'essenza dell'accidente. E ne distingue perciò quattro specie; quello che si aggiunge e non si allontana dal subbietto, come il calvo; quello che accade e se ne allontana, come la dormizione; quello che non accade e se ne allontana, come l'infanzia; quello finalmente che si aggiunge e non se ne allontana, di Dio come la vecchiaia. Dopo ciò conchiude che il Figlio vestì l'umanità per un inseparabile accidente. Questa divisione è secondo Boezio.

Otrico fece un giorno a Gerberto la difficoltà: quale genere sia più esteso il mortale od il razionale: ecco il soggetto del suo trattatello de *rationali et ratione uti.* Aristotile dice che la sostanza prima è l'individuo e che le sostanze seconde sono il genere e la specie. Porfirio poi soggiugne che ogni differenza ha il suo predicato nella differenza più vicina: come fare uso di ragione ha per fondamento la differenza che è razionale. Ciò pare essere contrario ad Aristotele, perchè la differenza *rationalis* è più generale e meno vicina alla sostanza prima, che fare uso di ragione, *ratione uti.* Questa difficoltà è certamente puerile, perchè l'*uti ratione* è differenza accidentale della stessa differenza *rationalis.* Ma il Gerberto osserva che l'uso della ragione esprime l'atto, mentre il razionale dinota la potenza, la quale siccome non contiene l'atto, così non può essere il pre-

dicato dell'atto stesso unito alla potenza. Distingue inoltre il necessario dal possibile: quindi se le differenze sostanziali hanno una essenza permanente, si appoggiano sempre alla sostanza. Quante frivole questioni eccitava la logica ridotta al puro tecnicismo! Lo studio della logica in quel tempo consisteva nella semplice definizione di nomi, e la grammatica s'introdusse in quella non solo, ma eziandio nella giurisprudenza. Quì noi troviamo il grammatico Papia, quì Irnerio col suo formolario pel dritto civile, quì Berengario che esalta la dialettica che tutto insegna, quì Lanfranco col suo *elucidarium* per la teologia, il quale versa nella spiegazione delle parole, quì Alberico di Monte Cassino che scrive un libro di dialettica detto *liber dictaminum*. Che meraviglia dunque, se anche quì troviamo Roscellino? egli dice la logica una mera finzione di voci: che i generi, le specie, le qualità non sono sostanze: che le categorie sono modi non essenze, che sono pure voci i generi non solo ma anche le divisioni della sostanza. Più meraviglia forse reca Anselmo, il quale mentre tanto alto si elevò col suo argomento della esistenza di Dio, mentre dice che la voce non contiene nissuna verità, e che ciò che fa la sua realtà è *significatio perceptae vocis*, scrive il *dialogus de grammatico* per esaminare se *grammatico* sia una qualità ovvero una sostanza. Dimostra che grammatico non è sostanza, perchè nissun grammatico può esistere senza la gram-

matica, ma ogni uomo può intendersi senza di essa; se grammatico fosse l'istesso che uomo, allora nissun uomo potrebbe essere senza la grammatica: invece l'essenza dell'uomo non è identica a quella di grammatico. Ma se l'essenza dell'uno è diversa da quella dell'altro, è vero d'altra parte che Aristotele spesso adopera grammatico come sostanza, come genere, come specie, ed anche come individuo. Anselmo risponde a tale osservazione, che a rigore parlando, grammatico è adoperato dal senso comune sempre come una qualità, e soggiugne una distinzione tra uomo, grammatico, e grammatica. Uomo, egli dice, è un nome significativo, e dinota la sostanza: grammatico poi è un nome appellativo rispetto ad uomo, e significativo rispetto alla grammatica. Finalmente la grammatica è un accidente, non una differenza dell'essere; e se grammatico fosse lo stesso dell'uomo, allora un non uomo che fosse grammatico sarebbe un uomo. Anselmo ora dice che grammatico è accidente, e non differenza, ora che è differenza, sebbene non dinoti la sostanza per sè ma per altro. Infine distingue le categorie nelle cose e nelle voci, e dice che se nella cosa grammatica è una qualità, è anche nella voce; ma non così in quanto si considera grammatico come nome appellativo: p. es. non perchè *lapis* è di genere mascolino, perciò è mascolino. E se nelle cose una categoria non può immedesimarsi con un'altra, nelle voci ciò

avviene: p. es. armato e grammatico possono ridursi sotto la categoria della qualità.

La categoria della sostanza aristotelica fu intesa molto diversamente nella dottrina di Guglielmo di Champeaux; poichè l'universale secondo lui è la sostanza unica di tutti gl' individui, i quali sono semplici forme accidentali di quella; Socrate e Platone sono forme individuali dell'uomo universale. Ciò che sono gl' individui rispetto alla specie, sono le specie nel seno del genere: ed i generi verso un genere maggiore sono meri accidenti. Allo stesso modo interpretarono la categoria della sostanza Bernardo di Chartres, Gualtiero di Mauritania, ed Adelardo di Bath col sistema della indifferenza. Essi furono reali, ed intesero la sostanza non nel senso individuale ma universale. E già fin da ora si scorge, come dalla diversa interpretazione della categoria della sostanza sia nato il realismo ed il nominalismo. Nello scritto anonimo pubblicato dal Cousin troviamo accennata una dottrina speciale delle categorie, la quale, come osserva il Prantl, non appartiene ad Abelardo. Lo scrittore *de generibus et speciebus* nel toccare la questione sugli universali, dimostra in prima che non sono semplici voci, e che non sono individuati interamente nell' individuo, perchè allora Socrate sarebbe in Roma ed in Atene. La sua teoria presuppone la scomposizione del genere che è la materia, e della specie che è la forma; ed arrivando sino all' ultimo genere ei si trova

nella stessa conclusione di Scoto Erigena, che è tutta contraria ad Aristotele. In quanto alla dottrina delle categorie, si assegna in quello scritto una divisione in sostanza ed accidente, ed un'altra perfettamente nuova, cioè in predicato ed in contenente. Il pseudo-Abelardo riferisce una definizione della categoria della relazione di Aristotele, la quale è diversa da quella di Platone, perchè questa è troppo ampia,. quella è troppo ristretta; cita ancora l'opinione di alcuni che ammisero nella categoria della qualità l'eguale e l'ineguale, il simile ed il dissimile, ed anche quella del sito; parla di coloro che negarono d'essere primi principii il dove ed il quando perchè nascono dal tempo e dallo spazio; accenna alla sentenza di quelli che ammisero i contrari essere universali e non particolari, ed universale essere la relazione, l'avere e la privazione. Nella quantità, osserva l'anonimo, che essa non è soltanto una voce, ma anche una sostanza che è concreta ed astratta, che questa suppone quella, perchè la prima è reale ed è in natura, la seconda è la collezione delle concrete: che le qualità semplici sono il punto, l'unità, l'istante, l'elemento. Una differenza si assegna tra il tempo e lo spazio, ed è, che nel primo, posta una parte, si pone il tutto, e non viceversa; mentre nel secondo, posto il tutto, si pone la parte, e viceversa.

Abelardo confessa apertamente la relazione tra l'isagoge di Porfirio e le categorie di Ari-

stotele e chiama le cinque voci *ante praedicamenta*. Se la dottrina delle categorie serve a decidere il numero delle idee, l'isagoge comprende il valore di esse: il perchè la questione agitata nell'isagoge era veramente metafisica. E nel vero, Abelardo confuta in prima la opinione di Guglielmo di Champeaux, notando che questo sistema contiene una grande eresia, perchè la sostanza divina è identica ad ogni altra sostanza. Contro la dottrina della indifferenza osserva che, se il genere si dice ciò che si predica di molti, una stessa cosa non può essere genere ed individuo. Si dirige finalmente contro Roscellino, dicendo che le parole sono nulla, e che i generi e le specie sono cose, sono sostanze. Qui è però, che la dottrina di Abelardo tentenna tra il nominalismo ed il realismo: l'universale è da lui detto *quod de pluribus natum est praedicari;* mentre confessa che nè le cose nè le parole si possono attribuire a tutti. Invece è il *sermo* cioè la voce il genere. I generi dunque e le specie sussistono per *translationem* in quanto si rapportano alle cose sussistenti: sicchè gli oggetti soli che danno luogo agli universali *subsistunt*. Così accorda Platone con Aristotele, perchè questi disse esistere i generi e le cose in quanto concetti, quegli volle che fossero nell'intelletto e fuori delle cose sensibili. Dichiara che le voci sono posteriori alle cose, che i nomi ed i verbi non esistono senza significazione, la quale viene dai generi e dalle specie che solamente nell'individuo hanno reale

esistenza. I generi e le specie non sono sensibili ma intelligibili perchè universali, non sono cosa concreta, ma la loro natura è nell'essere predicati. Ma questa dottrina tutta logica ha un valore ontologico nella teologia. Poichè riconosce Abelardo che la materia sia la prima sostanza da cui nacque la specie per la forma sopraggiunta: così, nell'animale, la sopraggiunzione della ragione crea la sostanziale differenza dall'animale stesso, che è appunto l'uomo. La sostanza logica dunque è diversa dalla ontologica: questa è l'essere equivoco che è generalissimo, quella è individuale. E mentre i generi nella ontologia hanno un valore reale, nella logica hanno un valore nominale. Veniamo alle sue osservazioni sulle categorie. La sostanza è da lui detta sussistenza, per dinotare che le altre cose non sussistono per sè. Riguardo alla quantità, confessa in prima di essere ignaro dell'aritmetica, ma osserva che il punto è quello onde consta la linea, che il numero come nome sostantivo è identico all'unità. Appresso si contraddice, quando afferma che l'unità è quella che fa il numero. Pone sotto la quantità il suono della voce, secondo l'autorità di Boezio e di Agostino. Alla medesima fa seguire il dove ed il quando, che da lei traggono origine: enumera secondo Boezio nove diverse maniere di tempo e di luogo. Il dove ed il quando sono giudicati idee generali, come il *qualiter* rispetto a tutte le qualità. Accetta la definizione aristotelica della

categoria della relazione, rigètta quella di Platone, perchè troppo generica: alla qualità fa appartenere il simile e l'eguale. Intorno alle altre sei categorie dice che esse sono state da Aristotele tralasciate, perchè chiare; e sebbene se ne parli nella fisica e metafisica, pure confessa che gli sono ignote queste due opere, perchè non ancora tradotte. Circa il valore delle categorie poi è da sapere che Abelardo dice la logica *discretio argumentorum per quae disseritur - idest disputatur*. Restringe tutte le ricerche logiche alle semplici parole ed al discorso, cioè, al *dictio* ed all'*oratio:* Abelardo è reale nella metafisica, nominale nella logica; sotto il titolo di un'opera *Grammatica* egli parlò delle categorie.

Gilberto il Porretano chiama sostanza non solo ciò che è il *subsistens*, ma anche ciò che è la *subsistentia*. Nella sussistenza pone, secondo lo Scoto, la natura della cosa, ovvero la creatura sola. La natura è ciò per cui qualche cosa ha l'essere: quindi essa risiede nelle forme sostanziali e nelle quantitative e qualitative determinazioni che sono con quella congiunte. Di modo che nella Platonicità che è una sussistenza si scorge anche l' individualità platonica. La forma sostanziale si contiene nella natura perchè tutte le altre forme, come Dio, le relazioni matematiche, le idee, sono immateriali, mentre quella che è l'essenza della cosa è forma e materia. Perciò nelle cose sensibili vi è moto,

mentre nella materia prima, nell'idea non ve n'esiste affatto. I generi, le specie, cioè le sussistenze generali non sussistono veramente, perchè gl'individui esistono realmente in quanto sono il soggetto degli accidenti, invece gli accidenti non *accidunt* ai generi ed alle specie. Gli universali sono idee che l'intelletto *colligit ex particularibus.* Ecco il contrasto che si osserva tanto in Abelardo quanto nel Porretano tra la logica e l'ontologia: sono entrambi concettuali nella logica e reali nella ontologia. Di non minore importanza è il suo trattato *sex principiorum liber:* ecco le sue osservazioni sulle categorie. Egli le distingue in soggetto e predicato, le considera come i generi più universali, e non solo dice che sono sostanziali, ma che le cose sono immagini imperfette delle forme che sono appunto le categorie. Oltre la solita divisione in soggetto ed accidente, ne troviamo un'altra più notabile. Poichè la qualità, la quantità, e la sostanza dinotano la essenza delle cose, mentre le altre sette la parte estrinseca delle stesse; le prime sono da lui dette forme inerenti, le seconde forme assistenti. Egli volle complètare l'opera incompiuta delle categorie aristoteliche sviluppando le altre sei. Il suo commento sulle sei categorie fu generalmente adottato presso le scuole sino al secolo decimosesto. La prima è quella dell'azione che egli immedesima col moto, o che l'azione sia corporea od incorporea. L'azione è insita a tutte le categorie perchè

la quantità e la qualità sono produttrici; il sito contiene l'azione, perchè nella composizione vi è una disposizione la quale avviene per la generazione dei semplici. L'istesso è a dire delle categorie del tempo, del luogo, dell'abito. L'azione importa necessariamente la passione, perchè questa è l'effetto di quella, sia nell'anima, sia nella natura. Il quando non è il tempo nè presente, nè passato, nè futuro, ma una sua proprietà, poichè non dinota misura. Il quando ed il tempo sono entrambi o composti o semplici: ma il quando non ha nè il più, nè il meno, nè il contrario. Il quando differisce dal dove, perchè questo non dinota l'insieme, nè la esistenza, nè la presenza, quello contiene l'esistenza unita all'istante. Il dove è la circoscrizione del corpo la quale proviene da quella del luogo: esso esprime ciò che è compreso, ed il luogo ciò che comprende. Due cose in un sol luogo od in più luoghi non si trovano: e se la voce è diversa negli orecchi, ciò nasce dal senso diverso. Il dove può essere o semplice o composto: non ha nè dimensione, nè incremento, nè contrario. La posizione è il sito delle parti, è un ordine di generazione per la quale si dice che le cose stanno ovvero seggono. Il curvo ed il dritto, l'aspro ed il levigato non appartengono al sito secondo il Porretano, ma alla qualità. Nel sito vi sono i contrari, come sedere o stare in piedi: il sedere ed il giacere non sono contrari tra loro, come i primi due esempi,

epperò questi ultimi si possono classificare nella categoria del sito. Il più ed il meno non si trovano nella posizione, perciò il sito si approssima piuttosto alla sostanza, perchè la posizione è l'ordine di questa. L'abito è proprio dei corpi o degli adiacenti al corpo, e se dinota il più od il meno, non ha contrapposto; come la quantità e la relazione, le quali si trovano in molte cose, cioè nel corpo ovvero in ciò che è intorno ad esso.

Giovanni di Salesbury scrive il *metalogicon* ove fa la difesa della logica, combatte quei che restrinsero lo scopo della scienza allo studio delle sole parole, credendo la filosofia e la verità esser veri nomi: approva lo studio dell'eloquenza perchè con essa possiamo comodamente esprimere i nostri sentimenti, ma non vuole che sia priva della logica. Perciò la dice *loquendi vel disserendi ratio* e le dà primazia su tutte le scienze: e con Agostino soggiugne: *haec docet docere, haec docet discere; quid valeat scire, scit sola; scientes facere non solum vult sed et potest.* Distingue la grammatica dalla dialettica: quella versa intorno ad *dictiones*, questa intorno ad *dicta.* Nella questione degli universali si fa palese il suo vacillare. Dice che il nome di genere è venuto dal princípio della generazione ed è stato poi traslato a ciò che si predica delle diverse specie: così anche la specie è la forma, e poi è stato condotta a significare le cose diverse di numero. L'essenza è ciò che sussiste in tutte le cose: essa dinota il verbo sostantivo, e le cose

temporali invece non sono degne del verbo sostantivo, *quia ut fumus evanescant*. Qui è perfettamente platonico perchè dice: *ergo si genera et species a Deo non sunt, omnino nihil sunt.* Ma altrove eleva Aristotele sopra Platone, perchè il primo disse che i generi e le specie sono nell'intelletto, sebbene egli non ne comprende il come. Il perchè si contenta di dire col Porretano che *per abstrahentem intellectum* si ha l'idea dell'uomo. Poichè l'intelletto alle volte conosce le cose come sono, alle volte diversamente: cioè o *simpliciter*, o *composite*, o *disjuncta conjungit*, o *conjuncta disjungit*. Il Salesbury è esitante tra il realismo ed il concettualismo: arriva sino al nominalismo dicendo gli universali *animi figmenta*, ovvero *phantasias*. Del numero delle categorie dice che esso può essere molto di più di quello di Aristotele: ed alle dieci ne aggiunge due altre, cioè l'*an sit* ed il *quare sit*, la quale ultima è tutta ascetica perchè in essa riposa l'angelica perfezione.

Capitolo VI.

I nuovi commenti.

Le questioni del nominalismo, del realismo e del concettualismo si rianimarono maggiormente non solo per la conoscenza di alcuni libri di

Aristotele, ma altresì pei commenti dei Bizantini e degli arabi; però il numero delle categorie rimaneva invariabile. Le categorie di Aristotele presso i Greci non aveano fatto gran progresso nei commenti, più di quello che abbiamo esaminato negli scolastici. Michele Psello nulla d'importante nè di nuovo disse intorno alle categorie ed alle cinque voci di Porfirio. Gli Arabi professarono la dottrina dell'emanazione; per mezzo di Porfirio introdussero nella loro filosofia germi neoplatonici, conciliarono esternamente l'ontologismo platonico coll'Aristotelismo per mezzo della teoria della conoscenza di Alessandro d'Afrodisea. Posero nell'intelletto passivo la conoscenza in potenza degl' intelligibili materiali, i quali mediante la immaginazione e la memoria da individuali addiventavano speculativi. Di quì la dottrina degli universali *ante rem*, *in re*, e *post rem*, alludendosi con questi ultimi appunto alla forza dell'intelletto attivo. Gli Arabi fecero quasi le medesime interpretazioni degli scolastici alla logica aristotelica; ma per la conoscenza che aveano di tutti gli scritti di Aristotele, dei commenti di Porfirio, di Alessandro d'Afrodisea, di Temistio, e di Filopono ebbero grande stima nell'occidente.

Nella questione degli universali, Alfarabi dice che il singolare è nel senso, e che è una determinazione dell' immutabile. Il singolare poi nell'intelletto è la forma astratta del singolare sensibile. L'universale secondo lui è l'*unum in multis et de multis*: vale a dire, è nel senso in quanto è mi-

sto al singolare, mentre nell' intelletto è l'astrazione de' singolari. Gli Arabi aveano conosciuto di Aristotele non solo la Logica, ma anche la Metafisica; perciò Alfarabi muove questa questione tutta metafisica rispetto alle categorie: la sostanza è prima, o dopo l'essere? risponde, che l'essere è prima della sostanza nell' intelletto: e se l'essere si predica di tutte le categorie, non si predica come genere, ma come principio. Gli elementi della sostanza sono la forma e la materia: la prima limita, la seconda che è una differenza negativa rispetto a quella, è differenza positiva. Perciò la relazione non è una cosa ma è la stessa forma rispetto alla materia: è un atto di ragione, è un pensiero in somma. Riconobbe la esistenza del moto nella sostanza, nella quantità, nella qualità, nel luogo ed anche nel fare e nel patire.

La dottrina degli universali di Avicenna non è niente diversa da quella di Alfarabi. Ritrova incompleta la tavola di Porfirio, perciò aggiugne il *genus generalissimum*, e la *species specialissima.* L'universale è sempre nell' intelletto, quindi è solamente logico, perchè l' intelletto è quello che forma l'universalità delle cose. Ciò non ostante egli distingue le idee universali nell'*ante multiplicitatem* in quanto sono in Dio, nell'*in multiplicitate* in quanto sono nelle cose, e nel *post multiplicitatem* in quanto sono logiche. Avicenna muove dalla categoria della sostanza intesa come determinata ed individuale, perchè il genere è solamente potenziale,

secondo lui. A tal ragione egli fa una distinzione tra la potestà e la potenza: la prima sussiste in quanto l'atto incomincia, la seconda poi è per sè indifferente all'essere ed al non essere; perciò il genere ha più differenze specifiche nella potestà che nella potenza. Distingue tra la sostanza e l'accidente il sostanziale che non è nè l'uno nè l'altro; come quando si dice il bianco, il rosso. Dalla enumerazione dei vari modi di privazione conchiude che il mortale essendo una privazione, non è una differenza la quale è posta dalla sola forma. Considera tutte le nove categorie come accidenti: si ferma alla quantità, e dimostra che è accidentale, perchè se l'uno è come la sostanza, l'unità è accidente. La quantità continua e discreta è accidentale, perchè è la misura del continuo, misura che è nella materia: e siccome questa può aumentare o diminuire, perciò è accidentale. Lo stesso dice della qualità, sebbene altrove egli fa differenza tra il sostanziale e la sostanza, le figure geometriche e le qualità aritmetiche. La relazione è una categoria accidentale: e quì distingue i relativi che hanno bisogno assolutamente dell'altro termine, come amato ed amatore, da quei che possono stare senza l'altro termine, come destro e sinistro: falsa distinzione certamente. I relativi poi non sono reali perchè dinotano il rispetto ad altro, il che è una idea tutta subbiettiva. Accetta il moto nella categoria solamente della quantità e della qualità, del dove e del sito. In

quest'ultima colloca propriamente il moto dei corpi celesti.

Averroe era un felice e diligente espositore di Aristotele specialmente nella metafisica; chiama la logica *modus omnis scientiae* e le dà il primato su tutto lo scibile. Che Averroe avesse conosciuto che il problema delle categorie avea propriamente il vero posto nella metafisica, si rileva dalla sua stessa Metafisica dove se ne occupa. Egli immedesima il genere e la specie nella materia e nella forma. Nella filosofia araba le categorie aristoteliche erano informate alla dottrina neoplatonica, la quale era molto acconcia a confermare i dommi della religione di quei popoli. Basta leggere il *liber de causis*, libro che S. Tommaso credette appartenere a Proclo perchè tutto neoplatonico. Però questo appare evidentissimo, che per mezzo degli Arabi le categorie aristoteliche passarono dalla logica nella metafisica, e questo passaggio avveniva quando era richiamata la filosofia platonica od aristotelica alle sue fonti. Allora la logica non era più un trastullo, ma il vero sistema della scienza.

Oltre le traduzioni degli Arabi non mancarono delle altre fatte dall'originale, essendosi avvicinata l'Europa all'Oriente. Il Juordain parla di una nuova traduzione dell'organo fatta nel 1232 da un certo Antoli e spedita a Federico II. Alberto nomina nei secondi analitici non solo l'*arabica translatio*, che era quella di Alfarabi, ma paragona ancora la traduzione boeziana con

un'altra greco-latina compiuta da un tal Giovanni che il Prantl crede essere contemporaneo ed amico di Roberto Capito: e questa sarebbe stata fatta nel 1240. Inoltre sappiamo che nell'anno 1271 Enrico di Brabanza domenicano per ordine di Tommaso d'Aquino tradusse *de verbo ad verbum omnes libros Aristotelis:* e Tommaso possedeva oltre il testo di Boezio anche quest'altro di che discorriamo. Nel 1266 erano incominciate le traduzioni di Simplicio intorno alle categorie di Aristotele e di Ammonio sul libro *de interpretatione* (1). Con tutte queste traduzioni la dottrina delle categorie si accresceva di nuovi ed insignificanti commenti; mentre la questione intorno al loro valore addiveniva più ampia ed interessante.

Le dottrine di Michele Psello intorno alla logica ed alle categorie acquistarono molta pubblicità per mezzo delle opere di Pietro Ispano, il quale però si mostra dubbioso tra il platonismo e l'aristotelismo quando dice che il predicabile è ciò che si dice di molti, l'universale ciò che è in molti; volendo in tal modo salvare l'obbiettivismo ed il subbiettivismo degli universali. Fra quelli che si giovarono dei commenti degli Arabi annoveriamo Alessandro Alesio, il quale riconosce gli universali come opera dell'astrazione, ed aver essi un valore reale in natura. Che la

(1) Per tutte queste notizie vedi Prantl nel III vol.: abs. XVII die Uebersetzungen.

dottrina degli universali, da cui dipende il valore delle categorie, dalla logica per mezzo degli Arabi passò anche a trattarsi in altre opere come nella metafisica o nella psicologia, ben lo addimostra Guglielmo d'Alvernia, il quale nel libro *de universo* ed in quello de *anima* dice che gli universali hanno un valore oggettivo ed un valore subbiettivo. Attenendosi alla proposizione, *universale intelligitur, singulare sentitur,* dice che sono obbiettivi i sensibili e così anche gl' intelligibili. Distingue gli universali *ante rem* in Dio, *in re* negl' individui, e *post rem* nell' intelletto, il quale chiama specchio degl' intelligibili in quanto toglie dai sensibili le particolarità. Vincenzo di Beauvais osserva che l' universale o è metafisico, in quanto esso è, od è logico in quanto è dicibile, cioè in quanto è voce. E nella metafisica dice esistere l'universale, perchè forma la scienza che versa sull'ente il quale è universale e particolare. L'universale a suo avviso non solo è nell' intelletto ma anche nelle cose, perchè l'umanità è nell'uomo. La dottrina di Roberto Capito riconferma la esistenza degli universali *ante rem, in re,* e *post rem.* Passiamo però a quei filosofi che ampliarono le dottrine degli Arabi.

Alberto Magno divide la filosofia in Matematica, Fisica, e Metafisica; e considera la logica come la prima tra tutte e tre perchè versa sull'ente, sebbene dica che essa non è scienza per sè ma in quanto serve alle altre: è quella in somma che somministrando il metodo non ha

parte sostanziale a sè. La logica contempla le cose in quanto sono in noi, la Metafisica in quanto sono obbietti. La sua dottrina sugli universali è questa: distingue quelli *ante rem* che sono la causa delle cose create, quelli *in re* che sono nelle creature, quelli finalmente *post rem* che sono opera dell'astrazione. Questa teoria è svolta nella Metafisica, poichè tale è l'affinità tra questa e la logica, che attribuisce a quest'ultima non l'essere ma le intenzioni seconde cioè i discorsi, le parole intorno alle cose. L'universale è l'essere sostanziale, non già una sostanza, poichè l'individuo secondo Alberto è qualità sostanziale. Quest'universale è communicabile a tutte le cose, sia che sono, sia che non sono. Non mancano tratti però nelle sue opere in cui egli si mostra contro il realismo, ed anche contro il nominalismo. Alberto perciò si trova nei medesimi dubbi di Gilberto il Porretano, di tutti gli Arabi e specialmente di Avicenna. Le categorie poi, secondo lui, riguardano le voci non le cose, ed in ciò si conforta dell'autorità di Boezio; divide le dieci categorie in sostanza ed accidente: il resto è una dottrina raccolta dagli Arabi e da Simplicio. Così in riguardo a quali delle categorie appartenga il moto, egli è dell'opinione di Avicenna: esamina collo stesso se la qualità e la quantità appartengano agli accidenti. Si serve dell'opera del Porretano intorno alle sei ultime categorie: e fu da lui che nella logica s'inserì per molto tempo il trattato dei sei principj. Alberto

premette alle categorie le cinque voci di Porfirio non per una instituzione elementare, ma perchè il suo sistema metafisico lo richiedeva. E nel commento della metafisica ei dice che il suo oggetto è l'essere in genere, il quale non si deve intendere come l'uno sostanziale che comprende tutti gl' individui ma come un principio che loro è comune. Perciò divide la sostanza in materia e forma, dando la precedenza a questa la quale individua la materia. E qui si osservi che anche quando Alberto distinse la logica dalla metafisica dicendo che l'oggetto di questa è l'essere in sè, e l'oggetto di quella non è il reale ma lo studio dei mezzi per conoscere le cose, pure la dottrina delle categorie per la questione degli universali era il punto di rincontro di queste due scienze.

Tommaso d'Aquino dice la logica non essere scienza ma strumento, e considera l'universale nell' intelletto, negl' individui e nella mente divina. Il primo è ciò che *colligitur ex sensibus;* quindi l'intelletto conosce direttamente l'universale ed indirettamente il particolare, in quanto astrae dalle cose materiali. Ma, come il suo maestro, non sa uscire del dubbio; mentre dice che la logica versa sull'*ens rationis*, cioè sulla *intentio secunda*, ed ammette che gli universali abbiano una esistenza nelle cose obbiettive, mostrandosi in tal modo aristotelico; dall'altra parte non nega che questi universali abbiano luogo nella mente divina e che sieno eterni. Perciò ripone in

Dio il principio dell' individuazione, perchè lo riconosce autore della forma e della materia. La quantità è il vero principio individuante, perchè la sostanza individuale cade per essa appunto sotto il senso. Nella questione degli universali e della essenza noi troviamo in Tommaso ripetuta la dottrina di Avicenna. Delle categorie non abbiamo che la monografia *de quatuor oppositis* ove si esaminano tutte le varie specie d'opposizioni mediante i passi della Fisica e della Metafisica di Aristotele. Riguardo al valore delle medesime egli vacilla tra la dottrina neoplatonica che vuole le forme essere in atto prima del corpo, e quelle di Aristotele che riconosce nella sola materia determinata l'attualità. La questione delle categorie non era semplicemente logica, ma dell'alta metafisica presso gli scolastici.

Raimondo Lullo fu il solo che nella comune servitù alla dottrina delle dieci categorie aristoteliche, osò proporne una nuova. L'Arte magna fu creduta per molti secoli una grande miniera d' idee, ed uomini celebri come Agrippa, Bruno e Valerio de' Valerj veneziano la commentarono. Siccome la dottrina delle categorie di Lullo è nuova nella nostra storia, così merita che ce ne occupiamo un poco più distesamente. Egli riconosce che alcuni ragionano per abito, altri naturalmente come i villani: che la logica *considerat verum in sermone*, mentre *l'ars magna* ha per soggetto la naturale realtà: perciò dice che mentre la logica investiga le cose di seconda intenzio-

ne, invece per l'arte magna *intellectus attingit plus de veritate quam logicus.* L'intenzione si divide in prima e seconda: la prima è più utile e necessaria, la seconda sussiste per la prima. Di prima intenzione è la cosa particolare, di seconda è il genere e la specie. Lullo dà preferenza all'arte magna sulla logica perchè questa è instabile, quella è permanente: la logica conclude con due premesse, l'*ars magna* adopera principj e regole. Ciò che la logica impara in un anno, l'arte magna impara in un mese. La logica rappresenta l'albero della scienza: le sue radici sono i termini e quindi le dieci categorie di Aristotele. Alle quali diede un valore reale, perchè dimostrò che il genere è un essere reale e che è il subbietto di ogni individualità: e nel *liber Chaos* dice che il primo grado del caos è il genere, il secondo è la specie, poi la differenza, e poi l'accidente. Ecco come realizza le categorie nella natura. Così la sostanza è una e contiene tutti i quattro elementi. La quantità è dall'azione e dalla passione del fuoco: la generazione tra il primo caos ed il secondo dà la relazione; dalla intensità del fuoco per tutto il primo caos nasce la qualità: l'azione ha relazione colla passione. Il tempo si trova nella ottava sfera del firmamento, e nella superficie di esso si ha il luogo: il sito è il primo grado del fuoco; l'abito è nel sito stesso del fuoco. La questione dei generi e delle specie è dunque reale per Lullo: e l'aver sottoposta la

logica all'arte magna dinota la sua premura nell'animare il vieto formalismo con un realismo metafisico. Ciò si vede più chiaro nelle categorie che si contengono in questo piano di sapienza universale, di questa cabala colla quale si può a tutto rispondere. Qui propriamente si trova la novità delle categorie lulliane L'arte magna si divide in due parti: la prima riguarda l'invenzione, la classificazione e la congiunzione: la seconda le cose inventate, classificate e congiunte insieme. La prima parte si suddivide in tre sezioni, cioè l'alfabeto, ossia le idee elementari semplicissime, il sillabario od il metodo di congiungere i soggetti coi loro attributi sia assoluti sia relativi, ed il dizionario od il metodo di congiungere i giudizi dai quali nascono i ragionamenti diversi. La seconda parte contiene sette sezioni che trattano dei problemi, delle soluzioni, delle definizioni, del discorso, dello sviluppo, dell'aumento e della precisione del sapere. Senza entrare nel laberinto di questa nuova logica, la quale fa perdere la pazienza anche a chi abbia sincera voglia di apprenderla, ci tratterremo nel solo vestibolo di questo meccanismo dove si trovano le categorie lulliane. L'alfabeto si compone di nove lettere, le quali sono segni di nove idee elementari, ognuna delle quali indica il soggetto, l'attributo assoluto, l'attributo relativo, la questione, la virtù ed il vizio. La serie dei soggetti, od il *circulus subiectorum*, è questa: *Deus*, *angelus*, *coelum*, *homo*, *immaginativum*, *sensitivum*,

vegetativum, elementativum, instrumentativum. Quella dei predicati assoluti (*circulus praedicatorum absolutorum*) è *bonitas, magnitudo, duratio, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria*. La serie terza è de' predicati relativi (*circulus praedicatorum respectivorum*) che sono: *differentia, concordantia, contrarietas, principium, medium, finis, maioritas, aequalitas, minoritas*. Il circolo delle questioni si contiene in queste dimande: *an, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo*. Il quinto circolo contiene le nove virtù, cioè: *iustitia, prudentia, fortitudo, temperantia, fides, spes, charitas, potentia, pietas*; l'ultimo finalmente contiene nove vizi: *avaritia, gula, luxuria, superbia, acidia, invidia, ira, mendacium, inconstantia*. È uno specchio di tante idee teologiche, filosofiche e morali. Questi nove soggetti si possono dire al certo categorie, chè nella logica lulliana sono quello stesso che le categorie in quella di Aristotele. Essi somministrano l'argomento intorno a qualsiasi discussione: onde Lullo dice parlando di questa sua nuova logica: *subiectum hujus artis est, respondere de omnibus quaestionibus, supposito quod sciatur, quid dicitur per nomen*. Ed altrove: che se ogni scienza ha i suoi principii, a ragione vi deve essere una scienza generale a tutte, la quale contenga i principii delle altre, come l'universale il particolare.

Da questa idea che Lullo si fece della sua *ars magna* possiamo argomentare due cose: primo

che egli assegnò il vero posto alla logica in quanto la disse la scienza generale, perche le diede quello stesso posto che i filosofi odierni danno alla metafisica; secondo che la considerò come una chiave magica fatta per conoscere ogni cosa, per disputare di tutto. La logica in tal modo non avea affatto per Lullo un valore formale, e le sue categoríe lo addimostrano pur troppo. E ciò concorda colle nostre osservazioni; che cioè nel medio evo la logica era formale, ma presso i grandi filosofi era metafisica per ragione specialmente delle categorie, perchè conteneva il seme delle più alte questioni. Lullo immaginò nove temi di argomento i quali somministrano a tutte le questioni la rispettiva soluzione. Quasi che avesse detto: oltre questi argomenti non ve ne possono essere altri, e fuori queste questioni nissun'altra si trova. Non si può negare che dei nove soggetti alcuni sono di origine cristiana, come Iddio, l'angelo; altri di origine aristotelica, come l'immaginativo, il sensitivo, il vegetabile: le questioni poi in buona parte sono dedotte dalle categorie di Aristotele. Con questi nove soggetti si volle comprendere la teologia, la psicologia, la cosmologia e la morale nei loro argomenti più principali. Nell'arte magna di Lullo tutto è combinazione, non vi è ordine che nasce da sistema, manca lo sviluppo necessario delle idee. I nove soggetti sono determinati e particolari senza un principio generale dal quale nascano; senza un legame tra loro riescono in altrettante

proposizioni, ma solamente per caso. Le questioni che ivi sono risolute non hanno un principio che le illumini: i soggetti, i predicati assoluti e relativi, le questioni, le virtù ed i vizi sono indifferenti tra loro, e non presentano quella unità di sistema per la quale Lullo possa dire che la sua logica è una scienza. Se qualche volta si trovano proposizioni che hanno qualche legame tra loro, poco dopo sbalza la mente a questioni molto diverse: sicchè è giocoforza conchiudere che tutto è caso. Un tale metodo, dice il Trendelenburg, di pura combinazione esterna ha il suo posto nei computi di probabilità, e presso le lotterie, ma non già nelle definizioni delle idee. L'arte magna, a detta di Bruno, ci diede la metafisica di Scoto e molte cose di Nicolò di Cusa: in Italia s' insegnava ne' conventi; ed un nostro italiano, Domenico di Siena, frate dell'ordine dei minori era chiamato in Ispagna per tradurre l'arte inventiva.

Il francescano Duns Scoto, il più astruso degli scolastici, dice la logica essere comune alla metafisica in quanto entrambe versano nell'essere: differire poi, in quanto questa considera l'*ens reale*, quella l'*ens rationis*. Ed intorno ai predicamenti, osserva che essi o si possono considerare secondo la loro ragione, ed ecco la metafisica: ovvero in quanto hanno qualche proprietà che loro viene per l' intelletto, ed ecco la logica, la quale, se versa sul necessario; è *docens* cioè è scienza; è *modus sciendi*, se versa nelle cose probabili.

Confessa che la logica non è *scientia sermocinalis*, perchè nissuna parte di essa è mera voce, le dieci categorie neppure. L'universale non può essere *figmento* del nostro intelletto, diversamente non corrisponderebbe alla realtà: esso è l'essere il quale è fatto dall' intelletto, ma in sè stesso è in Dio; quindi l'*esse in multis* è dell'universale divino, l'*esse* poi *de multis* è l'universale della mente. Riconosce anche l'universale *in re*, cioè nella natura. Pone la specie intelligibile come mezzo per conoscere il particolare; il quale può essere conosciuto in quanto è il soggetto dell'operazione del pensiero. Il principio dell' individuazione è così da lui spiegato: l'essenza è la forma sostanziale; da essa segue in prima linea l'essere dell'essere reale, mentre l'esistenza è il seguito dell' individuazione: così che per l'essenza l'esistere è qualche cosa di accidentale, mentre per l' individuo è essenziale. L' individuità dunque è l' indivisibilità, è l'entità positiva, è il τόδε τι εἶναι, ovvero l' *haecceitas*. Perciò l'essere del pensiero è distinto dall' individuo, perchè nella entità essenziale vi è il formale, il giudizio; mentre nell'entità dell' individuo vi è il soggetto. L' individualità dunque non è formata dalla materia che resta anche dopo la morte dell' individuo, nè dalla quantità che è un accidente alla sostanza. Dal modo come l'Aquinate e lo Scoto intesero gli universali nacquero le celebri questioni del Tomismo e dello Scotismo che noi tralasceremo.

Lo Scoto non era concettualista come Tommaso: per questo l'individuo pria di unirsi alla forma era in potenza: per quello l'individuo era preceduto dalla sostanza unica. La controversia tra la dottrina tomistica e scotistica fu agitata da molti scolastici, i quali quistionarono sul principio d'individuazione, cioè sulla precedenza della forma alla materia o della materia alla forma. Dottrina interessante, la quale toccava l'origine della categoria della sostanza, ovvero l'addivenire dell'essere. I più profondi filosofi di queste due scuole furono Egidio Romano, Armando di Belvedere, celebri tomisti; Antonio Andrea, Francesco Mairone, Graziadio d'Ascoli che sostennero la dottrina dello Scoto. Fu allora che comparve il *Correctorium fratris Thomae*, opera del francescano Guglielmo Lamarra; e contro di lui si lesse il *defensorium* del tomista Egidio Parigino.

La dottrina di Occam chiude la storia delle categorie scolastiche. La logica secondo lui è una scienza pratica, perchè versa nel sillogismo e nelle proposizioni che sono opera dell'intelletto: le categorie poi hanno uno scopo non solo pratico ma anche speculativo. L'intenzione è segno naturale di qualche cosa: essa è doppia: la prima contiene un nome mentale nato dal suo significato, la seconda è il segno delle intenzioni prime. Il predicamento dunque, se è comune, è nome di prima intenzione; se poi contiene le proposizioni, è di seconda intenzione. Sicchè la natura delle categorie è di essere di prima

intenzione, ossia di essere la cosa non il segno della cosa. Ciò non pertanto le categorie, secondo Occam, versano nelle cose e nelle voci con cui le cose si esprimono. Poichè egli osserva che le categorie fuori dell'anima sono particolari: ma nell'anima sono universali, e quindi nominali: e la logica si occupa precisamente delle categorie in quanto sono universali. Occam dice che i predicamenti dinotano ciò che è il complesso della proposizione: censura coloro che nelle categorie vollero trovare tutte le proposizioni senza sapere che le categorie sono gli elementi scomposti del giudizio. Sebbene egli deduca tutte le categorie dalla sostanza individuale, pure crede che tre sieno le più principali, cioè la sostanza, la qualità e la relazione. La quantità ed il quando dice che possono ridursi alla sostanza ed alla qualità perchè la quantità non è mai distinta da queste due; ed il quando si distingue da loro come una semplice determinazione. La categoria della relazione è tutta nominale, non reale, ed in essa Occam tratta gli argomenti, *filiatio* e *paternitas*, intorno alla questione della Trinità. Osserva che una stessa cosa può essere considerata sotto diverse categorie, le quali fanno sì che essa non sia sempre nello stesso modo. Innanzi a tutte le categorie pone l'essere e l'uno, perchè ogni cosa o è in atto o in potenza, o è sostanza od accidente. L'essere si predica non univocamente, ma equivocamente di tutte le categorie, perchè esse tutte

hanno un diverso concetto. L'uno poi è moltiplice non come l'essere, e se per una supposizione si può immedesimare coll'essere, realmente sono due nomi che non sono certamente sinonimi. Occam riconosce la realtà delle dieci categorie solamente perchè intende la sostanza come particolare: come nominale egli ritiene gli universali non avere esistenza neppure nell'intelletto, ma nascere dalla somiglianza che si trova in più cose.

Capitolo VII.

Le categorie scolastiche.

La nostra storia non può lasciare la filosofia scolastica senza rilevare qualche considerazione sulla dottrina delle categorie. Le categorie del medio evo erano sempre in connessione colla dottrina sugli universali perchè la sostanza che era la prima per gli scolastici, non poteva essere da essi trattata razionalmente senza spiegare il principio onde nasceva. La teorica degli universali è quella che presenta quanto di più scientifico è stato pensato nel medio evo circa le categorie. E mentre la dottrina delle categorie era parte della logica formale la quale era estranea alla scienza, essa stessa per mezzo

di quella degli universali che erano principj la cui determinazione dava origine alle categorie, faceva passare la logica nel dominio altissimo della scienza. È fuori dubbio che non tanto nel primo quanto nel secondo periodo scolastico la dottrina delle categorie avea luogo e nella logica e più di tutto nella fisica e nella metafisica. Questo esempio l'aveano dato in prima gli Arabi che conoscevano le opere di Aristotele, poi Alberto, Tommaso e Scoto, i quali sebbene dissero la logica scienza delle seconde intenzioni, pure quando trattarono degli universali che sono l'origine della categoria della sostanza, fecero nella logica questioni metafisiche. E nel primo periodo della scolastica, sebbene la fisica e la metafisica di Aristotele non fosse affatto conosciuta, pure il problema degli universali era eminentemente metafisico. Mentre Scoto Erigena intende la sostanza come il genere più universale di cui l'individuo è una determinazione, Abelardo ritiene la sostanza come cosa individuale e dice i generi semplice astrazione del nostro intelletto. La dottrina delle categorie dunque è già metafisica, perchè ha dato origine al realismo ed al concettualismo. Ma quale è mai il giudizio critico che dobbiamo apportare intorno alla dottrina delle categorie scolastiche? Per noi non è gran maraviglia che gli scolastici non seppero darci un numero più esteso delle categorie: essi aveano a trattare un argomento molto più importante, l'origine cioè delle categorie. Aristotele e Platone

determinarono due ordini di categorie diverse, uno reale, l'altro ideale, sempre obiettivi entrambi: la verità è nella filosofia accademica e peripatetica e nella realtà obbiettiva. La filosofia scolastica si solleva sull'obbietto sensibile, trova la verità in un atto superiore alla semplice apprensione dell'oggetto. Le categorie aristoteliche per gli scolastici sono il sostrato della verità: e la ricerca degli universali nella logica, i quali sono il principio dell'individuo, già significa la superiorità di questa sulla ontologia. Comprendo che la logica per gli scolastici era formale e non avea nissun oggetto concreto: ma è certo che essi agitarono una nuova questione, sulla precedenza cioè del subbiettivo o dell'obbiettivo, questione ignota alla filosofia antica. La questione della filosofia scolastica era dipendente della prima categoria aristotelica, la quale considerata rispetto ad altre idee è certamente meno universale. L'essere che cosa è dunque? questa era la vera questione scolastica: ha valore obbiettivo od ha valore subbiettivo. La dottrina degli universali conduceva ad allargare il campo delle categorie. Sulla categoria della sostanza nissuno dubitava che nel senso aristotelico esprimeva il solo individuo; si cercava di sapere però se al di sopra di esso vi fosse altra idea superiore e che valore questa avesse. Qui fioriva in prima Scoto Erigena che intendeva la sostanza per l'essere più universale e le altre categorie come modi di essa: qui troviamo Adelardo di Bath, Guglielmo di Cam-

pello che propongono il sistema della indifferenza dell'essere a tutte le modificazioni: qui troviamo il realismo riprodotto dagli Arabi i quali s'inspirarono alla filosofia neoplatonica; qui troviamo finalmente lo scotismo che pone la materia come preesistente a qualunque forma. Tutte queste dottrine erano panteistiche perchè l'origine dell'individuo era spiegata per generazione: mancava propriamente il concetto della coesistenza dei contrari, della materia e della forma p. es. dell'essere e del non essere, dell'individuale e dell'universale. L'origine della categorie era malamente assicurata perchè mancava il dialettismo, perchè l'individuo non procedeva da necessità logica, perchè mentre nel realismo l'universale era il principio di ogni determinazione, il particolare poi non avea ragion d'essere. La dottrina dei concettuali ammetteva la sola realtà subbiettiva degli universali nella mente o divina od umana, e riteneva l'origine dell'individuo essere per creazione. La dottrina del nominalismo poi perchè ebbe brevissima durata nel solo Roscellino, possiamo dire di non avere formato veramente una grande scuola. L'unico sistema che si opponeva al realismo era il concettualismo, nel quale la legge logica non era sufficiente a spiegare la esistenza dell'individuo, perchè questa era dovuta ad un atto libero del volere divino. E mentre all'individuo nella sua essenza possibile si dava la necessità di esistere, all'individuo come sensibile, la cui natura nulla

può contenere di più della essenza ideale, si toglieva questa necessità. La scuola dunque reale e concettuale non era capace di spiegare metafisicamente l'addivenire dell'individuo. Tutti convenivano che l'individuo non può esistere senza il genere e la specie, ma si riteneva per fermo che il genere poteva esistere senza l'individuo. Il realismo spiegava l'origine della categoria dall'universale di cui l'individuo era un accidente: il concettualismo per mezzo della creazione faceva dell'universale un astratto, dal quale non nasceva realmente l'individuo ma solo possibilmente. Il realismo più erroneo era più logico: il concettualismo più ortodosso meno spiegava la esistenza dell'individuo. Sebbene più ortodosso il concettualismo non poteva negare che l'origine del determinato è dall'indeterminato; perciò diceva Dio l'essere universale, sopra ogni categoria, appunto per ispiegare come dall'indeterminato nascesse il determinato. Questo panteismo era evitato con una idea del tutto estranea all'universale ed al particolare, la creazione. Ma l'idea panteistica era inerente ed al realismo ed al concettualismo, perchè questo faceva nascere l'universale accidentalmente dall'individuo, come quello l'individuo anche accidentalmente dall'universale. Questa accidentalità era la creazione, cioè un fatto senza ragione, un caso capriccioso, un nulla di scientifico introdotto nella scienza, una intrusione di una idea che nulla spiegava, perchè nulla di razionale conteneva. Solo dalla

dialettica poteva essere sciolta la questione del concettualismo e realismo, perchè essa assicura la coesistenza dell'universale e del particolare, del genere e della specie. Ma per arrivare ad ammettere la necessità di entrambi i termini non bisognava muovere nè da Dio come libero creatore, perchè l'individuo non avrebbe avuto ragione essenziale d'essere; nè dallo spirito umano, perchè l'universale non avrebbe avuto fondamento d'esistenza rispetto all'individuo. L'universale non dovea essere accidentale all'individuo, nè l'individuo accidentale all'universale: l'uno invece dovea essere condizione all'altro di esistenza. A tale intrinseca relazione non si avrebbe potuto pervenire, se lo spirito non avesse avuto pieno convincimento delle sue leggi logiche; ed a ciò non era arrivata la logica scolastica, la quale era sempre formale, era la scienza di seconda intenzione, perchè le sue leggi non aveano base in sè stesse, ma o nelle cose, ovvero nel solo subbietto conoscitore. Ecco la velleità della logica scolastica, il suo appoggio nella realtà obbiettiva la rendeva insussistente, perchè lo spirito non avea fiducia in sè stesso: suddito all'autorità ed alla fede, non poteva avere un'autonomia nelle sue leggi logiche.

Nella scolastica era il germe del mondo nuovo che veniva a combattere quello del vecchio mondo. Nel vero: il realismo che cosa esprime se non l'obbiettività neoplatonica la quale è una mera contemplazione dello spirito? Il concettualismo in-

vece incomincia già a stabilire gli universali e quindi la possibilità della scienza nella mente. Ed il medio evo termina col trionfo del concettualismo. Lo spirito avea quasi ottenuto, per mezzo di un continuo esercizio di artifizii logici, l'abitudine a credere alla mentalità: acquistando fiducia in sè stesso credeva al valore della scienza e degli universali, sebbene erano mere astrazioni dell'intelletto. L'attività nello spirito avea fin da ora incominciata a manifestarsi: l'autonomia della ragione avea sparso il seme del rinnovamento della scienza. Ciò è tanto vero, che la questione del primo filosofico, mentre per lo innanzi era tutta nel senso obbiettivo, nei due più grandi capiscuola del medio evo addiventa tutta psicologica. San Tommaso e Scoto Duns ricercano quale sia il primo conoscibile, l'uno nella prima parte della Somma, ques. 85, art. 3, l'altro in *Prim. Sentent Diff.* III. Però mentre lo Scotismo tende ad annullare lo svolgimento della ragione riproducendo il misticismo neoplatonico; il Tomismo riconosce una dottrina più umana, più razionale, meno misteriosa. Tommaso si affida alla fede quando la ragione più non lo sorregge: ed Anselmo prova l'esistenza di Dio avendo certezza nell'autonomia del pensiero, perchè crede che il pensiero sia la vera sorgente della dimostrazione. E qui si osservi: che mentre la filosofia dei Padri era tutta teologica, la filosofia scolastica incominciò a ragionare l'istesso domma: colla dottrina delle categorie aristoteli-

che si arrivò a spiegare alcuni principii fondamentali della teologia. La filosofia nella dottrina dei Padri serviva come una similitudine a spiegare i dommi; nel medio evo al contrario acquistò sì stretta relazione colla teologia, che molte questioni teologiche aveano luogo nella metafisica e sino nella logica. Il germe del razionalismo della moderna filosofia si addimostra nello studio della logica scolastica, sebbene ella si raggirasse nelle aride forme dello spirito: da quel punto, da quella piccola favilla di pensiero spuntò la luce del risorgimento. L'Europa dovendo attuare la rinascenza del pensiero compenetrava Platone ed Aristotele nella coscienza del verbo mentale: e siccome questa coscienza non può sussistere senza la logica la quale è l'opera di un movimento interno della mente assoluta; così solo della logica scolastica che rappresentava una immagine squallida e sparuta del libero razionalismo, era il punto più certo della risurrezione della mentalità. La logica scolastica è il prodromo del razionalismo europeo contro il dogmatismo religioso. Il medio evo rappresenta il tempo della barbarie antica unito a quello della nuova civiltà: come la guerra tra il comune e l'impero, tra l'impero ed il papato indica una grande crisi europea, cioè la costituzione dell'individualismo nazionale: così dalla maglia di sottigliezze e di sillogismi che avviluppano l'umano intelletto nascerà l'autonomia della ragione. La

dottrina delle categorie nel mondo greco non avea origine dall'autonomia della ragione, non era il frutto primogenito della mente: se pure occupava un luogo nella dialettica, come questa, cercava l'appoggio nell'obbietto. Dopo che nel medio evo la logica aveva usato le menti a tante sottigliezze, si dovea venire al punto di credere alla ragione per la sua propria virtù; perchè se la fede in Anselmo cerca la ragione per esser certa di sè stessa, quanto più le cose che sono in natura non debbono appoggiarsi sulla ragione? Questo tentativo si osserva nella ricerca dell'universalità delle cose che per mezzo della logica si volevano comprendere nella scienza. La dottrina degli universali contiene la scienza tutta, in quanto essi sono le categorie della mente. La logica del medio evo, come universale, abbraccia tutto, sebbene sia formale, perchè essa è radicata nella mente la quale solo ha il dritto d'imporsi come legge universale delle cose. La stessa dottrina delle categorie addivenne universale, perchè abbracciando ogni idea divina od umana, era, come la logica, la legislatrice di ogni cosa. E sebbene la logica non era pervenuta a tal grado perfettamente, pure ne avea le disposizioni: quando la si diceva scienza di seconde intenzioni, si asseriva il falso, perchè ben si poteva dire scienza massima, anzi superiore alla metafisica, perchè le idee universali erano le altissime cagioni degli individui.

Se la metafisica si occupava de' due esseri, infinito e finito e delle loro proprietà; era la logica che considerava l'essere in universale e nelle sue determinazioni. L'istesso nome di *organon* dato alla logica del medio evo non era identico a quello dato dagli stoici; perciò è che mentre la logica degli stoici cadde nella grammatica, quella degli scolastici si sollevava vieppiù al grado di scienza massima. Ciò dimostra appunto il tentativo della rinascenza dello spirito umano, della logica come vera legislatrice delle cose divine ed umane. Niuno crederà esagerate queste nostre osservazioni: se l'abate Gerberto poteva dire che il genio moderno si era preparato nel ginnasio della scolastica del medio evo (1); chi ci proibisce di affermare che il germe della dialettica moderna e dell'autonomia della ragione si trova appunto nella logica scolastica? Il Nizolio disse che se gli universali sono falsi, cade l'intera dialettica che è fondata su quelli, ed insieme con essa anche la filosofia (2). Ciò vuol dire che la dottrina degli universali era nella scolastica riguardata come parte principalissima della logica perchè conteneva il valore delle categorie, che sono come le basi della dia-

(1) Haureau, *De la philosophie scolastique*, pag. 518.

(2) « Si universalia ista falsa sunt, continuo una cum universalibus cadit pene tota dialectica, quae in illis tantum columnis fundata est ». *De veris principiis*, Lib. I, Cap. VIII.

lettica. Ed è appunto dal trionfo del concettualismo, il quale facea consistere la scienza nell'autonomia della mente, che noi abbiamo scorto l'aurora della filosofia del risorgimento.

Capitolo VIII.

Il Risorgimento.

Allorchè scomparve il medio evo e lo studio delle lettere e delle scienze venne restaurato, era impossibile che lo spirito umano si avesse potuto accontentare, come per lo passato, delle stesse leggi del pensiero ritrovate da Aristotele. La scoperta di un nuovo mondo, le nuove cognizioni fisiche ed astronomiche, la conoscenza più vera della storia, invitavano la scienza a ritrovare nuove idee. Che se per creare il nuovo bisogna distruggere l'antico, era pur mestieri che la critica si rivolgesse contro quell'Aristotele che per tanto tempo era stato il dittatore della umana intelligenza. E se dai primi discepoli di Aristotele fino alla caduta del medio evo la teoria peripatetica delle categorie avea dominata nella logica da cui nissun filosofo ebbe animo di allontanarsi, l'era del risorgimento nel mondo intellettuale iniziarsi dovea colla critica delle aristoteliche categorie e collo sforzo di tentarne un

novello numero. A scuotere poi il giogo dell'autorità aristotelica, il principio della riforma era uno stimolo potentissimo: affrancato lo spirito da ogni sommessione alla fede era invitato a creare nuove idee da sostituire alle mistiche. La dottrina delle categorie nel secolo del risorgimento ci presenta soprattutto il desiderio di una creazione di nuove idee del pensiero ed una lotta contro quelle di Aristotele. La storia di questo periodo si può dividere in due parti: la prima è una restaurazione della dottrina platonica fatta per mezzo della conoscenza dei libri di Platone i quali pervennero all'Europa e specialmente all'Italia per mezzo dei dotti greci tra noi giunti: la seconda contiene una originalità tutta propria e questa si osserva specialmente nella filosofia italica.

La filosofia platonica riusciva bene accetta agl'ingegni che per tanto tempo si erano sciupati in vane sottigliezze: la sua varietà era uno stimolo ad apprendere questa nuova dottrina. Troviamo in prima delle semplici riproduzioni della filosofia platonica e neoplatonica, soprattutto nella nostra Italia. La storia delle categorie trova ben poco di nuovo in questo periodo primo del risorgimento, poichè tutti i filosofi riprodussero la teoria platonica intorno all'ente ed all'uno, poco o nulla aggiungendo. Si trattava allora di conoscere Platone quanto più genuinamente fosse possibile; onde comparvero ottime traduzioni del filosofo d'Atene. Con quanto amore si studiasse

allora il platonismo, basta leggere le opere di Petrarca, di Pletone, di Bessarione. Marsilio Ficino fu il primo che tradusse e commentò le opere di Platone. Nella sua Teologia platonica troviamo qualche idea che ha relazione colla nostra storia. Egli osserva che nella sostanza sensibile vi deve essere l'essenza: ora se la sostanza è composta di materia e di forma, non è certamente la materia la essenza, ma la forma la quale, se è corporea, suppone una sostanza incorporea che è l'anima. L'anima pensa, ma il suo pensiero è una emanazione di una sostanza superiore che è l'intelligenza, la quale, se si trova negli angeli, non può essere superiore a tutte, perchè è divisa in numeri; e siccome sopra i numeri evvi l'unità, così sopra ogni intelligenza vi è Dio, sorgente di ogni intelligenza. Iddio non è per Ficino nè l'intelligenza nè l'intelligibile separati tra loro, ma è l'ὅρασις, la νόησις di Plotino, cioè l'atto in cui si confonde l'intelligenza nell'intelligibile (1). Iddio è il bene: come tale è superiore all'intelligenza perchè più universale di ogni cosa: come bene non produce le cose per libera creazione ma per emanazione, perchè il bene ha per proprietà la diffusione, l'attrazione, la perfezione (2). Come

(1) « Ut more Plotini loquar, deus ipsa intellectio est, non in aliquo intellectu tanquam potentia, quemadmodum sui ipsius visio foret ». *Theologia platonica*, Lib. I, Cap. 6

(2) « Proprium boni est quod se diffundat, quod perficiat ». Lib. IX, Cap. 3 ibid.

Ficino si può considerare qual riproduttore delle dottrine di Plotino, così il Patrizzi si può dire un vero seguace di Proclo. Nella sua *Nova de universis Philosophia Panarchia* esplica in questo modo il processo delle categorie inferiori per arrivare alla protocategoria: la vita suppone l'essere, l'essere l'uno, l'uno suppone l'unità; ma l'unità non esiste che in virtù dell'uno primo che è principio dell'unità, dell'essere, della vita, della intelligenza, dell'anima. La protocategoria ovvero il principio primo di Aristotele è nella gerarchia il sesto (1). Ogni principio ha un ordine proprio: così l'unità è principio delle unità, l'essere delle essenze, la vita delle vite, ecc. Dio non si può dire nè l'intelligenza, nè la vita, nè l'essere: è principio di ogni unità, di ogni essenza, di ogni esistenza. Può dirsi l'uno-essere, l'uno-multiplo, l'uno-tutto (2). Il Patrizzi spiega la dottrina della Triade coi tre momenti distinti da Proclo, cioè l'ὕπαρξις, il πρόοδος, e l'ἐπιστροφή. Dimostra come l'uno-tutto separandosi da lui medesimo si produce: il Padre è l'unità in sè, nella sua natura incommunicabile: il Figlio è nato dalla separazione dell'unità da sè stessa senza uscire fuori del suo riposo: è il Bene che per la sua bontà da

(1) « Ergo supra primum suum motorem Aristotelis et ante eum, rerum gradus sex sunt adinventi, mens, vita, essentia, unum essentiale, unitas, Unum primum ». *Op. cit.* Lib. I.

(2) « Quia unum, un omnia est, unum est et omnia ». Lib. VII.

sè medesimo produce le cose (1). L'unità poi che entra in sè stessa è quella che forma il divino Spirito.

Il trattato *de Ente et uno* di Pico della Mirandola ci dà qualche notizia che ha relazione colla storia delle categorie. Angelo Poliziano e Lorenzo de' Medici disputarono; se l'ente e l'unità fossero lo stesso: questa questione era diversamente risoluta dai platonici e dagli aristotelici. I primi sostennero la diversità, perchè l'unità era una idea più semplice e precedeva perciò l'essere: anzi si disse che l' idea di unità comprende anche la materia: e se si volesse immedesimare l'unità coll'entità, allora siccome all'unità risponde la pluralità, ed all'essere il nulla, così queste idee contrarie dovrebbero tra loro essere identiche. Così ragionavano i platonici: gli aristotelici poi sostenevano la identità di queste due idee. Pico della Mirandola mostrò che anche Platone identificò l'ente e l'unità: però osservò che di Dio debba dirsi il solo *esse*, non già l'ente, cioè che egli è l'astratto di ogni cosa, come il calore del corpo caldo, è sopra ogni cosa: ed ei lo chiama sopra-entità, sopra-verità, sopra-unità, sopra-bontà. È insomma incomprensibile.

Qualche cosa più di nuovo e di maggior momento troviamo in Niccolò di Cusa. Incomincia

(1) « Quasi ipsum bonum, sicuti entia omnia de se bonitate sua, αὐτῷ τῷ εἶναι, ipso sui esse, ut Dionisius solet loqui, produxerit, et de se protulerit ».

dallo stabilire che l'unità precede il numero perchè l'alterità che il contiene è preceduta dall'unità. Similmente, l'uguaglianza precede la disuguaglianza, la quale contiene il più ed il meno. Dall'unità nasce la connessione, dall'alterità la divisione. L'unità in quanto è l'uguaglianza e la connessione, è trina. L'unità è lo stesso dell'entità, *unitas quasi ontitas*: e l'uguaglianza dell'unità è l'uguaglianza dell'entità. L'unità e l'uguaglianza distinte tra loro, si uniscono nella connessione che esprime il ritorno alla loro medesimezza. Cusano esprime queste tre categorie in questi termini, *hoc*, *id*, *idem*, che corrispondono agli astratti, *unitas*, *iditas*, *identitas*. Con queste categorie contrassegna i nomi della Triade la quale è il tipo della dialettica. In Dio la potenza e l'atto s'identificano, perchè contiene tutto senza essere alcuna cosa determinata: è la forma di tutto senza alcuna forma. In lui non vi sono contraddizioni: egli è il *Possest*, cioè l'atto di ogni potenza. Però ei contiene il potere assoluto il quale importa l'alterità dell'atto. Se Dio dunque è la essenza assoluta, l'universo è l'alterità: è il massimo contratto, mentre Dio è il massimo assoluto. L'universo essendo contratto, si esplica in prima per mezzo dei generi, poi per le specie e finalmente per gl' individui. L'unità non si partecipa senza l'alterità: e l'unità della specie comprende l'alterità degl' individui, come quella dell'universo l'alterità del genere, e l'unità as-

soluta l'alterità dell'universo contratto. Il mondo ritraendo le categorie della Triade, abbraccia la potenza, l'atto ed il nesso: la potenza dell'universo è la sua contraibilità ovvero la facoltà d'individuarsi, la quale termina nell'atto che è finito, ed il nesso nasce dal vincolo che unisce l'una all'altro. La differenza tra Dio e la creatura nasce dalla finità che si trova in questa, ovvero dalla sua alterità. Però l'idea dell'alterità è concepita dal Cusano non per quella che essa è, ma solo per quella che essa non è. « *Non est* « *autem principium essendi alteritas: alteritas* « *enim dicitur non esse: quod enim unum, non* « *est aliud: hinc dicitur alterum. Alteritas igi-* « *tur non potest esse principium essendi quia* « *dicitur a non esse: neque habet principium* « *essendi, cum sit a non esse* » (1). Il Cusano è il primo che dopo Platone e la filosofia neoplatonica considerò la categoria dell'identico e del diverso: ammise però la esistenza del non essere particolare, non quella del non essere astratto. Onde disse: « *non est igitur alteritas aliquid sed* « *quod coelum non est, terra est, quia coelum* « *non est infinitas ipsa quae omne esse ambit.* « *Unde quia infinitas est infinitas absoluta,* « *inde evenit unum non posse esse aliud* » (2). Mentre dunque dice che ciò che non è il cielo, è la terra, non vuole che l'alterità in quanto è

(1) *De Visione Dei*, Cap. XIII.
(2) Ibid.

il non essere, sia. Che cosa sarà dunque la materia, il creato, se non una mera occasione, un *deus occasionatus?* Il Dio del Cusano non si sa se sia indeterminato o determinato: se indeterminato, allora non sarà alcuna cosa, sarà il non essere: se determinato, l'alterità non è una cosa occasionata, ma necessaria perchè risiede nella esistenza del determinato. Il Cusano è panteista per necessità, perchè se Dio è l'essere che esclude da sè il non essere, il mondo non può esistere che per generazione dell'essere stesso. Dal cosmo il Cusano passa al pensiero ove distingue la ragione che versa nei contradittorii, i quali conducono all'unità, che è il complemento della ragione. La conoscenza dell'unità non si ha senza quella dell'alterità. Come nella musica troviamo diletto nel sentire i suoni accordati nell'unità; così la dialettica, che è l'armonia della ragione, sta nel moto raziocinativo nel quale si cerca l'unità intellettuale. La nostra mente imita la Trinità, perchè dall'intelletto alla ragione si genera il moltiplice, dalla ragione alla sensibilità corre il sensibile, dal moltiplice razionale all'intelletto risulta l'unità. Il Cusano non restringe la dialettica ai limiti del solo pensiero, ma regola il processo della mente su quello della realtà. Egli dice che la divisione e la definizione sono gli elementi del sillogismo, il quale ha per premesse la prima e per conseguenza la seconda; e ciò perchè, mentre le cose si unificano colle altre nell'essere, si diversificano per l'alterità, la quale

rende finite le cose stesse in quanto le divide, sebbene dall'alterità poi si arrivi all'unità. La dialettica del Cusano però è incompleta, perchè non vi esiste la necessità degli opposti. Come nel raziocinio non comparisce la necessità della divisione, così nell'unità non si trova la necessità dell'alterità.

Questa prima parte della filosofia del risorgimento nulla offre di nuovo, tranne una riproduzione delle categorie neoplatoniche. La filosofia platonica valse ad arrestare un poco il formalismo scolastico: nacque in quell'epoca il desiderio di dare una novella logica, la quale non avesse ingarbugliata la mente in tante astruserie. Ma quali doveano esser le fonti onde creare si potesse questa nuova logica? Si era allora conosciuto Platone, le dottrine di Quintiliano e di Cicerone: e da questi autori si tentò trarre una nuova composizione di teorie logiche. Però il più ricco autore nella logica era sempre Aristotele; il perchè si semplificarono le sue teorie. Ed è notabile che l'istessa arte di Lullo non piaceva più neanco agli stessi suoi cultori, come Rodolfo Agricola e Cornelio Agrippa, perchè conteneva il formalismo, ed il tutto risolveva con regole. La logica allora fu confusa colla rettorica, colla topica e fino colla grammatica per renderla facile. E siccome la parola ed il pensiero è un parto gemino della mente, così non avrebbe potuto affatto riformarsi la scienza se anche la parola non si fosse ringiovanita dello spirito di libertà. Perciò l'istesso istinto di liber-

tà che troviamo nella scienza, si appalesa ancora nella filologia; aurora del nostro rinascimento, essa trionfò in quel secolo coi suoi martiri, come la scienza: Valla e Bruno muoiono per uno stesso principio. Noi dunque tratteremo la dottrina delle categorie sì ne' filologi sì ne' filosofi.

Lorenzo Valla nelle *Disputationes dialecticae* semplificò la logica antica: ridusse a tre le categorie di Aristotele, cioè alla sostanza, alla qualità ed all'azione (1). Questa riduzione nacque da una considerazione grammaticale delle categorie; poichè la sostanza dinota il nome, la qualità l'aggettivo, e l'azione il verbo. Confessa di aver seguìto Quintiliano nella dottrina delle categorie: ed in quella della sostanza rigetta tutti i concetti più universali, come l'*ens*, *l'aliquid*, il *res*, *l'unum* ecc.: fa una polemica contro l'albero genealogico dei concetti di Porfirio: non riconosce alcuna distinzione fra la forma e la materia. *O depravatrix naturalium significationum peripatetica natio!* esclama contro queste sottigliezze scolastiche. Tutte le altre nove categorie riduce a due, alla qualità ed all'azione.

Giovanni Luigi Vives, nemico dichiarato della scolastica cercò di abbattere la dottrina delle categorie di Aristotele. Nel libro *De causis corruptarum artium* indica tutti i difetti della lette-

(1) « *In quo labore felicior fuit in tangendis quam in sanandis dialecticorum ulceribus* », dice il BRUCHERO, tom. IV, par. III.

ratura del suo secolo; ma non avendo introdotto una nuova filosofia non pose alcuna dottrina delle categorie.

Rodolfo Agricola fu celebre per la sua opera dal titolo *De dialectica inventione.* La prima parte contiene i luoghi degli argomenti, la seconda è incompleta e riguarda i giudizii. L'invenzione è divisa in tre libri, di cui il primo tende ad indicare i luoghi della medesima, i quali possiamo ritenere come categorie. L'autore li distingue in interni che hanno rapporto alla sostanza, cioè *Definitio, Genus, Species, Proprium, Solum, Partes, Conjugata;* ed in esterni che sono o affini agli oggetti, come *Efficiens, Finis, Effecta, Destinata,* o in connessione con essi, come *Locus, Tempus, Connexa,* o uniti accidentalmente, come *Contingentia, Pronunciata, Nomen rei, Comparata, Similia,* o finalmente opposti agli oggetti stessi, come *Opposita, Differentia.* Il secondo libro tratta del modo di fare uso di questi luoghi; il terzo della disposizione degli argomenti. La dialettica versa secondo lui sul probabile (1). Le categorie di Agricola non si allontanarono affatto dalle dieci aristoteliche, e se il numero è maggiore, è tratto dalle varie specie che sono considerate nel libro di Aristotele. Il loro valore però è affatto grammaticale, come l'intiera opera: ed Erasmo suo am-

(1) « *Volumus, dialecticum esse posse de quolibet dicere probabiliter* »; pag. 225 *De inv.*, Dial. II.

miratore entusiasta diede a questo libro il titolo *De inventione rethorica;* e dal Bhule sappiamo che Agricola possedeva un'opera di Quintiliano. Però egli sentiva il bisogno di una nuova logica, poichè osserva intorno all'arte di Lullo che essa manca di dotte cognizioni, che enumera le idee senza giudicare secondo quelle. E giova qui far notare una riflessione importante che ei fa sulla logica scolastica. Gli scolastici, dice, non veggono che non basta dedurre un raziocinio dal genere e dalla specie, perchè si può in tal modo anche argomentare falsamente: mentre la combinazione allora è vera, quando gli oggetti sono in tale rapporto che sieno suscettibili di quella sola forma di ragionamento. E soggiugne che s'insegna nelle scuole press'a poco come quando si propongono gl'indovinelli ai fanciulli: con la differenza però che il maestro stesso non conosce la parola dell'indovino meglio dello scolare.

Pietro Ramo continuò i desideri di Valla, di Agricola, di Nizolio, di Vives. Dalla lettura d'Ippocrate e di Galeno riconosce il primo dialettico essere stato Platone. Confessa nissun giovamento aver tratto dalla logica degli scolastici; gran profitto da Rodolfo Agricola e da Platone. Le sue *animadversiones dialecticae* tendono a mostrare che la dialettica di Aristotele non vale a nulla perchè contiene regole senza ordine. Prova che la maggior parte delle opere dialettiche di Aristotele, che allora si contavano fino a cento, sono o apocrife, od interpolate, ovvero false: cosa

che già più ampiamente avea fatto il nostro Patrizzi. La sua dialettica è molto semplice; univa in una sola scienza la dialettica e la rettorica: nella prima collocava l' invenzione e l'uso delle idee. Divise poi la dialettica in due parti; nella prima trattò delle idee o *de inventione argumentorum*, nella seconda dei giudizii ovvero *de dispositione*. La classificazione delle idee, che quì potremmo considerare come una dottrina delle categorie, nulla offre di considerevole; solamente, come tutta la logica, è molto più semplice di quella dei suoi predecessori. Propose un numero d' idee topiche, non già una vera dottrina logica o metafisica delle categorie: e ciò che vi si trova di buono è sempre aristotelico.

Melantone poco o nulla di nuovo aggiunse alle categorie di Aristotele, salvo alcuni schiarimenti per mezzo di esempi tratti dalla teologia. Nel suo scritto *erotemata dialecticae* definisce i predicamenti *Ordo generum et specierum sub uno genere generalissimo;* la logica poi è detta *ars et via docendi*. I predicamenti sono secondo lui certi ordini di voci fra loro congiunte, sono come una suppellettile per le definizioni. Sebbene le categorie secondo questa definizione abbiano un valore nominale, sono pure considerate come partecipazione dell'essere, perchè Melantone oscilla tra il nominalismo ed il realismo. Biasima Aristotele, il quale disse la sostanza non ammettere nè il più, nè il meno, nè gli opposti: pone il discorso, la parola (*oratio*, λόγος) nella

categoria della qualità, non della quantità discreta come Aristotele. Nella categoria della relazione pone differenza tra il fondamento ed il termine di essa: il fondamento è quello da cui nasce la relazione, il termine è la cosa cui è ordinata la relazione: così p. es. del padre il fondamento è la persona che generò, il termine è la persona generata. Il fondamento è il materiale della relazione, l'elemento formale è poi l'ordine che ha relazione al termine: come p. es. il materiale del limite è la pietra, la parte formale è la distinzione dei campi. Nella categoria della relazione pone come specie il dritto, *jus*, il dominio, *dominium*, la servitù, *servitus*, il contratto, *contractum*. Ed il giurista Gifanio gli osservò in contrario che il dritto è un fatto non già una relazione, poichè esso appartiene o alla qualità od all'azione (1). Melantone non si allontana affatto dalle categorie di Aristotele: accetta fin la dottrina dei postpredicamenti. Cercò di abbattere la scolastica, ma non come Lutero, il quale giudicò l'inutilità della dialettica in generale: come i suoi predecessori, la semplificò e la richiamò alle prime origini. Il suo trattato di dialettica è diviso in quattro parti: nella prima tratta delle categorie aristoteliche, del loro uso per le definizioni e divisioni degli oggetti. Unisce la dialettica alla rettorica, ed in ogni regola cerca far conoscere il modo di esprimere elegantemente il pensiero.

(1) Ved. TRENDELENBURG, *Ges. der Kat.*, pag. 254.

Dopo che gli studii letterarii addivennero più liberi e la greca letteratura fu meglio conosciuta nella nostra Italia, incominciò a leggersi in originale la filosofia di Aristotele. Nel secolo quindicesimo le lezioni sopra Aristotele erano piuttosto filologiche: nel sedicesimo poi si pubblicarono traduzioni più complete, parafrasi più latine. Allora si riconobbe, il vero Aristotele, secondo le interpretazioni di Alessandro d'Afrodisea, quanto fosse diverso dall'Aristotele arabo, od averroistico: allora nacque la forte disputa sull' immortalità dell'anima, in cui si manifestò specialmente in Italia uno spirito libero. *Intus sit liber*, *foris ut moris est*, era il detto dei più grandi filosofi di questo secolo. L'Aristotele greco o l'Aristotele arabo significava in questo secolo il naturalismo od il soprannaturalismo (1); e la questione degli universali e delle categorie avea la sua soluzione secondo quei sistemi. La dottrina delle categorie era confusa colla metafisica: dipendeva dalla interpretazione o naturale o soprannaturale che i filosofi davano alla sostanza. Chi non riconosce in Pomponaccio uno spirito libero, quando nega tutto ciò che sorpassa i limiti della intelligenza? ei nega l'immortalità dell'anima secondo le dottrine di Tommaso, la provvidenza secondo i teologi, perchè riduce la scienza alla sola cognizione delle cose naturali. Il suo disce-

(1) Pomponaccio dice l'averroismo *figmentum et monstrum ab Averroe confictum* per dinotare quanto era estraneo alla ragion de' tempi.

polo Cesare Cremonini pone la conoscenza delle cose nella sola parte sensibile; oltre i sensi esterni ammette un senso comune che serve al giudizio delle sensazioni particolari. La perfetta cognizione è dei particolari; quella dell'ente, sebbene sia la prima cosa conosciuta, è indeterminata e confusa. La logica, secondo Zabarella, è scienza del metodo, ovvero è facoltà strumentale: ed intorno alla natura degli universali dice che l'intelletto agente trae l'intellezione dalla possibilità all'atto in quanto conosce per mezzo del particolare l'universale, il quale è sua astrazione. La dottrina delle categorie non ha che il solo valore fisico per tutti i filosofi naturalisti. Alessandro Achillini, sebbene seguace della dottrina averroistica, non riconosce altro universale che quello che è nella natura; esso è nel particolare, come la forma è nella materia. Il Nifo distingue le scienze *ex vocibus et rebus*, mettendo nella sermonica o nella scienza delle parole la logica: riconosce che l'ente non è il primo cognito, perchè, se l'ente fosse la ragion d'intendere, ogni ente sarebbe intelligibile. Gli universali sono forme delle cose singolari. Il libro *de elementis* del Contareno versa intorno ai primi principii che compongono la natura. Il trattato di Sebastiano Erizzo *dell'istrumento e via inventrice degli antichi*, previene in molti punti la dottrina di Bacone intorno al metodo induttivo. Antonio Mocenigo chiama paradosso il suo libro *De eo quod est*, perchè l'essere da cui nascono le dieci ca-

tegorie di Aristotele, non è semplice ma è una sostanza composta, la quale deve essere considerata dal filosofo e dal naturalista *non discedentes a natura.* Non diverso era il principio che animava i filosofi anche fuori d'Italia. Bacone da Verulamio, celebre oppositore del sillogismo aristotelico, sostituisce nel *Novum organum* la fisica alla metafisica, al sillogismo l'esperienza: colloca nella psicologia la logica, la quale comprende la grammatica, la rettorica, la critica e la pedagogia. Nella sua filosofia prima, desidera un trattato fisico delle idee generali, e nella logica un trattato di categorie per non incorrere in equivoci. Nella dottrina delle idee generali si osserva qualche cosa ben diversa dalle categorie aristoteliche, poichè essa versa tutta nelle sole idee opposte. Le condizioni degli enti ovvero gli aggettivi delle cose sono questi: il maggiore ed il minore, il molto ed il poco, il primo ed il dopo, l'identico ed il diverso, la potenza e l'atto, l'abito e la privazione, il tutto e le parti, l'agente ed il paziente, il moto e la quiete, l'essere ed il non essere. Questo numero d'idee considerate da Bacone come generali, sebbene senza nissuna deduzione da qualche principio, ci fa argomentare che egli considerò la natura sistemarsi sopra principii contrari. Bacone non accetta la logica come scienza prima, ma come la grammatica della fisica ovvero come la parola delle cose. E la dottrina delle categorie è destinata a non confondere ed

a non trasporre i termini delle definizioni e delle divisioni. Ecco perchè le categorie al pari della logica hanno un valore grammaticale. Il Gassendi nelle sue *exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* rassomiglia i logici scolastici a colui che promette un tesoro, e quando deve mantenere la promessa, risponde di cercarlo dove sta nascosto. Combatte la dottrina delle categorie aristoteliche dicendo esser inetto il distinguere le cose in dieci categorie. Però nel suo *syntagma philosophicum* dimentica quest'animosità ed in molte cose ritiene la dottrina peripatetica Nella teoria del concetto si lascia guidare dalla filosofia d' Epicuro; poichè ogni idea non proviene che dai sensi, secondo lui, e gli universali sono un prodotto della intelligenza sulle cose individuali. Ecco la classificazione delle idee che dalle più particolari ascendono alle generali e da queste discendono a quelle. La prima è l' idea della cosa che si divide in assoluta e relativa: la seconda è la sostanza che può essere o materiale od immateriale: la terza è l' idea del corpo che abbraccia l'organico e l' inorganico: la quarta è la sostanza vivente che comprende il sensibile e l' insensibile: la quinta l'animale che contiene il ragionevole e l' irragionevole: la sesta finalmente l'uomo. Questo numero di categorie è tratto da Porfirio nel commento allo scritto logico di Aristotele.

Questi filosofi intesero il concetto della sostanza ben diversamente dalla interpretazione

della filosofia araba. Poichè mentre secondo i principii averroistici la sostanza unica era l'assoluto di cui gl' individui erano forme accidentali; nel secolo decimo sesto la sostanza aristotelica è l' individuo reale: mentre gli universali sono secondo la dottrina neoplatonica nella mente divina, secondo l'empirismo di questi filosofi sono nella mente umana e nascono dall'analogia dei simili. L'opposizione che facevano questi filosofi all'averroismo nasceva dal nuovo principio che avea preso dominio nella scienza. Pomponaccio nega l' immortalità dell'anima, la provvidenza: e perchè? *Sed stamus experimentis veluti in multis naturalibus, quia hoc non dissonat operibus naturae:* ecco il suo principio nel *De incantationibus.* La guerra all'averroismo significa in questo secolo l'opposizione al soprannaturalismo, guerra che nasceva non tanto dalla retta interpretazione di Aristotele, quanto dalla opposizione al periodo scolastico. Ma se la natura in questo secolo era contrapposta alla soprannatura, dovea esser compresa sotto certi punti principali nei quali si poteva conoscere il suo organismo. La natura dovea esser trattata filosoficamente; poichè là dove manca la scienza, non vi può esser dottrina che abbia lunga durata. Marco Antonio Zimara pone la forma come soggetto di tutta la materia, ed in tale relazione con essa da formare un tutto unico. Andrea Cesalpino riconosce la materia come il soggetto di tutti i corpi: essa è la sostanza ingenita ed incor-

ruttibile: Iddio è la forma universale del mondo. Questo panteismo era naturale, mentre quello scolastico od averroistico era soprannaturale: il panteismo del risorgimento trova nella stessa natura il soprannaturale, perchè mentre la filosofia scolastica è incapace di comprendere Dio sotto alcuna categoria, quella che si può dire italiana riconosce Dio sotto le forme naturali. Questo ateismo, se pur così si voglia chiamare rispetto alla filosofia scolastica, è un vero Deismo. E l'ateismo di cui fu accusato il Vanini ed il Campanella nasceva dal diverso indirizzo tra il vecchio ed il nuovo mondo, tra il soprannaturale ed il naturale. Questo Dio nulla, nascosto a noi, che la vecchia filosofia avea dommatizzato, fu distrutto da un novello Dio che nasceva dal germe del pensiero oscuro ancora nella filosofia del risorgimento. I filosofi di questo tempo sono atei perchè abbattono l'idolo della fantasia orientale: ma sono gli antesignani della nuova religione che riposa sul Dio della coscienza.

La teorica delle categorie di Campanella si trova in due parti della sua *Philosophia rationalis* e propriamente nel *Dialecticorum liber primus*. Noi trasandiamo la critica intorno alle categorie di Aristotele, ed esponiamo solamente la sua dottrina, la quale ha non poco interesse nella nostra storia. L'opposizione dei filosofi del risorgimento non era tanto contro la metafisica di Aristotele, ma piuttosto contro la sua logica formale, la quale avea sciupati non pochi ingegni

in vane sottigliezze. Campanella nega i generali, ma ammette nella stessa metafisica le categorie. Egli muove da un fatto reale per istabilire la sua metafisica: è certo, dice, noi siamo, conosciamo e vogliamo; dal fatto individuale della coscienza s'innalza ad un principio reale ontologico. Campanella dimostra la necessità della metafisica per porre la dottrina delle categorie: dubita dapprincipio di ogni cosa in quanto la scienza è ristretta nel mero sensibile: ma dal fenomeno si solleva alla sua ragione. I fenomeni per sè non possono far conoscere le ragioni generali, nè il vincolo tra le cose: tutto ciò non può esser trattato da nissuna parte della filosofia. Solo la metafisica ci fa conoscere la dipendenza generale delle cose, la prima causa, lo scopo finale e la loro relazione. Vi deve essere una scienza che tratta della essenza, della generalità delle cose assolute. Imperocchè tutte le scienze suppongono certe idee generali, le quali debbono formare l'oggetto di una scienza a parte ed anteriore. Campanella non poteva porre più nettamente il quesito intorno alle categorie, le quali sono la base ed il fondamento della filosofia. Egli le chiama qualità radicali della esistenza o meglio primalità, e così ragiona nello stabilirle. Una cosa per esistere deve esser sentita e conosciuta, poichè, se essa non è, non può nè operare, nè farsi comprendere. Ogni cosa, in quanto è, deve conservare la propria esistenza ed avere il desiderio di conservarsi: le condizioni dunque della esistenza sono, che esista,

che sia conosciuta, che ami la propria esistenza. Tre dunque sono le qualità primitive, *potentia*, *sapientia*, *amor*; ed a queste si oppongono l' *impotentia*, l' *ignorantia*, e l'*odium metaphisicale*. L'oggetto della possibilità è la esistenza, quello della scienza è la verità, quello dell'amore è la bontà. Campanella applica queste tre primalità alla Teologia. L'essere in quanto è, è uno; e Dio è l'unità prima di ogni essere. Dio unisce in sè tutte le cognizioni, egli è dunque la sapienza. È finalmente la bontà suprema ed infinita, e la sua provvidenza veglia su tutte le cose. Dalla Teologia passa Campanella alla cosmologia. Dalla unione della possibilità alla non esistenza nasce il caso che contiene il male: dalla sapienza e dall'ignoranza avviene il destino; dall'amore e dall'odio l'armonia dell'universo. Queste tre primalità sono dette *trascendentes* perchè dinotano *universalissimam communitatum omnium rerum communitatem; propterea que in oratione praedicabilis immediate de omnibus diversis generibus in quid analogum, ut ens, verum, bonum, et unum.* L'essere, il vero, ed il buono sono l'oggetto della potenza, della sapienza e dell'amore, e sono termini trascendenti, perchè *de invicem praedicantur et de cunctis entibus* (1). Qualunque altro concetto, come *hoc*, *illud*, *aliquid*, *res*, si dicono *subtranscendentia*. A questi termini *transcendentes* Campanella aggiunge dieci categorie

(1) Vedi *Dialect.* I, 4, pag. 32, pag. 59, e 5, pag. 69.

propriamente dette, e sono *substantia, quantitas, forma seu figura, vis vel facultas, operatio seu actus, actio, passio, similitudo, dissimilitudo, circumstantia.* Questo numero delle categorie non è in alcun modo dedotto da qualche principio, ma dato come completo. In un luogo egli dice così: in prima è da distinguere l'essere che è la categoria trascendente ogni genere. Di questo essere alcune categorie dinotano la sola esistenza e coesistenza, come il quando, il dove e l'accidente; altre esprimono l'essere parzialmente, come la materia, la forma, l'agente, il fine, l' idea; altre contengono l'essere totalmente, come il concetto della sostanza, la quantità, la figura, l'atto, l'azione e la passione. Le categorie di Campanella sono dieci solamente per completare il numero aristotelico. La sostanza deriva dal verbo *substare*, e la prima sua idea si trova nello spazio che sottostà a tutti i corpi. La seconda sostanza è la materia prima che è la base di tutti i corpi, la terza è quella che sussiste per sè, non è nel subbietto, ma nella base del subbietto, come la pietra. In tal modo distingue lo spazio, la materia prima, e la determinazione prima della materia. La seconda sostanza è la quantità che egli dice l' intima misura della sostanza materiale: e comprende il peso, il numero e la mole. La terza è la forma o figura, che è la qualità od il modo e la disposizione delle parti della sostanza. La forma dinota l' intrinseca qualità che importa

l'intrinseca costituzione della cosa. La qualità è la potenza o facoltà, ed è o metafisica e dinota la primalità dell'essere, come il conoscere, il volere, il potere; o è fisica, come il moto, la quiete, la ricettività. La quinta categoria è l'operazione che è definita: l'atto perenne abituale di una potenza interna che conserva nella sua esistenza la sua essenza, come il moto del fuoco, la quiete della terra. L'azione poi è l'atto della potenza che si diffonde dall'agente nel paziente, come il patir caldo dinota la forza del calore che si trasporta nella cosa riscaldata. Nell'azione vi deve essere una comunicazione di uguale natura tra l'agente ed il paziente, come tra il generante ed il generato. La settima categoria è la passione che importa la ricezione di una cosa non sua in un'altra, o che questa cosa ricevuta sia essenziale, od accidentale, o che sia in tutto, o che sia in parte. L'ottava e la nona categoria comprende la somiglianza e la dissomiglianza: la prima importa la partecipazione di una cosa unica; la seconda poi è l' influsso della divisione ovvero la differenza che nasce dalla divisione della cosa. La decima è la circostanza, la quale è definita: tutto ciò che è intorno a qualche cosa, o che sia aderente o che sia inerente, sia che non operi sopra di lei, sia checchè è in altro modo, purchè però non entri a far parte della sua essenza. Sotto questa categoria Campanella comprende il luogo, il tempo, il sito, la relazione, poichè queste veramente non sono categorie, ma acci-

denti della sostanza. Egli dice chiaramente che circostanza si riferisce all'abitudine di Aristotele, e che quella è più estesa di questa. Le altre nove non tutte hanno somiglianza con quelle di Aristotele: la distinzione delle tre sostanze è propria di Campanella: perchè mentre la sostanza di Aristotele è individuale, quella del filosofo di Stilo è generale: la seconda di Aristotele è la specie, la seconda di Campanella è la materia. Questa dottrina ha relazione con quella dello Scoto che distinse tre materie, la generale, la specifica e la individuale che tocca la vera esistenza delle cose. Le categorie della quantità, della qualità, dell'azione e della passione sono le stesse di Aristotele. Quella della potenza e dell'atto, sebbene si trovi in Aristotele, pure si può dire di Campanella, perchè si riferisce alla sua primalità che è la potenza da cui deriva l'atto. Le categorie della somiglianza esprimono piuttosto una idea platonica anzichè aristotelica. Egli è certo che non vi è una deduzione logica di queste categorie: solo si osserva che in esse si volle comprendere tutto ciò che si può dire dell' interno e dell'esterno della cosa. Ma non si comprende come le tre primalità finite dipendano da quelle infinite: Campanella stesso ci dice *compositionem ex ente et nihilo esse trascendentalem* (1). Il principio di creazione è insufficiente a spiegare la connessione tra le tre categorie finite

(1) *Met.* VI, 3, art. 3.

e quelle infinite, perchè lo si ammette come incompleto. Ed invero: l'effetto non è parte integrante della causa, il nulla non è essenziale all'essere: in questo modo ammette il principio di creazione Campanella: perciò le seconde tre primalità non sono essenziali alle prime tre. Questo dualismo, osserva il prof. Spaventa, si trova anche nella psicologia, come lo si vede nella metafisica. Difatti la logica non è immedesimata colla ontologia, e le categorie presentano due aspetti diversi senza nissuna relazione. Eppure noi troviamo in lui già posto il principio della moderna filosofia in quanto afferma che l'attività dell' io è la condizione dell'esperienza, e le stesse primalità sia finite sia infinite sono ricavate dall'esame della coscienza (1).

Più volte ho dimandato a me stesso perchè Giordano Bruno, quel grande metafisico, abbia intricata la sua mente in quel ginepraio dell'arte lulliana ove è impossibile non ismarrirsi. Bruno non ha mancato di dimostrare la relazione tra la logica di Lullo e la sua metafisica in vari luoghi delle sue opere. Tolgo un passo dal *De compendiosa architectura et complemento artis Lulli*, ove si legge: *conveniens nimirum est atque pos-* « *sibile ut eum in modum quo metaphysica uni-* « *versum ens quod in substantiam dividitur et*

(1) Vedi SPAVENTA nel suo *Saggio critico sopra Tommaso Campanella*, dove si rileva molto il merito del filosofo italiano nel principio della moderna filosofia.

« *accidens, sibi proponit objectum, quondam* « *unica generaliorque (ars) ens rationis cum* « *ente reali, a quo tandem multitudo, cujuscum-* « *que sit generis, ad simplicem reduci possit* « *unitatem, complectatur* ». Il corso del pensiero secondo Bruno è questo: scendere cioè dall'unità primitiva e soprasostanziale e venire a poco a poco alla pluralità: alla quale il pensiero si accosta a misura che si allontana dall'unità. Questo corso del pensiero si fonda sulla natura delle cose, perchè in esse è un vincolo tra le inferiori e le medie, tra queste e le superiori, tra il composto ed il semplice, tra il materiale e lo spirituale, tra la luce e le tenebre. Vi è una progressione dalle cose inferiori alle superiori ed una transizione dalle superiori alle inferiori: come il fuoco che si condensa nell'aria, l'aria nell'acqua, l'acqua nella terra: e la terra si converte in acqua, l'acqua in aria, e l'aria in fuoco. Se dunque la natura può trarre tutto da tutto, l'intelligenza conosce tutto per mezzo del tutto. Le parti del mondo non possono essere eguali ma diseguali perchè sussista l'armonia, la quale avviene tra le cose che sono più vere in sè e quelle che sono vicine al nulla. E quando Bruno stabilisce il primo principio, confessa che la prima realtà non è la individuale, cioè la sostanza aristotelica, ma quella unità, *quae omnium unitatum fons est.* Su questo giro d'idee metafisiche si poggiano i principii dell'arte mnemonica svolti da Bruno. Questa stessa dottrina la tro-

viamo riprodotta nell'opera *explicatio triginta sigillorum*, dove allegoricamente e poeticamente si espongono le idee della metafisica. E qui Bruno enumera dodici forme degli atti della percezione, dodici forme delle forme, dodici fondamenti prossimi delle forme. e dodici fondamenti primi delle cose, i quali ultimi si fondano sopra i nove soggetti posti da Lullo e sono: *divinum et superessentiale, ideale, intelligentiale, cosmicum, daemonicum, sensitivum, vegetativum, primum compositum, elementum, mos, ratiocinium, sermo.* Stabilisce ancora dodici forme delle cose in genere che corrispondono alle categorie di Aristotele aggiugnendo alle dieci il moto e la causa. La ragione onde aggiugne queste due categorie, si scorge nella sua metafisica: imperocchè la sostanza di Bruno non è inerte come quella di Aristotele, ma è causa e sostanza insieme. La sostanza che contiene gli accidenti, li produce come causa: ed il moto è appunto l'idea che lega la causa all'effetto, come la sostanza agli accidenti. Bruno studiò soprattutto l'armonia dei contrari: nel *de monade, numero et figura*, considera la monade come centro dell'universo: la monade è la sola ed unica sostanza di tutte le cose, principio e misura di tutt'i numeri. La diade è il principio di separazione e di opposizione, restando sempre l'unità come soggetto comune in tutto ciò che è opposto. Nella diade, egli dice, si contiene la possibilità e la realtà, la sostanza e l'accidente, la materia e la forma, la

durata ed il cambiamento, il riposo ed il moto, la produzione e la distruzione, il semplice ed il composto, l'armonia e la disarmonia, la riunione e la separazione, l'infinito ed il finito, l'aumento e la diminuzione, il molto ed il poco, il numero e l'unità, l'uguaglianza e l'ineguaglianza, la mancanza e la superfluità, l'intrinseco e l'estrinseco, il pesante ed il leggiero, l'eternità ed il tempo, la presenza e l'assenza, l'approssimazione e l'allontanamento, il retto ed il curvo, la previdenza ed il caso, la luce ed il buio, il caldo ed il freddo, la gioia e la tristezza, il vero ed il falso, il bello ed il brutto, ecc. Ogni divisione è sempre opposta secondo le sue vedute: così un relativo è opposto ad un altro relativo, un'idea ed un giudizio ad un'altra idea o giudizio contraditto-rio, un contrario ad un contrario: quindi la natura è assoluta o relativa, reale o possibile, originale o derivata, sostanziale od accidentale, semplice o composta, immateriale o materiale, finita od infinita. Perciò ogni rapporto è doppio: vi è potenza passiva ed attiva, realtà prima e seconda, percezione generale ed individuale, intelligenza passiva ed attiva, volontà naturale e ragionevole, uguaglianza ed ineguaglianza, attività interna ed esterna. Perciò vi sono in noi due anime, due genî, due demoni, due desiderî, due veneri, due amori. Bruno cercò dunque nella metafisica il dialettismo degli opposti, la varietà nell'unità, e l'unità nella varietà. Chi vuol sapere i massimi segreti della natura, ri-

guardi e contempli, egli dice, i massimi e minimi de' contrari ed opposti. Profonda magia è *trarre il contrario*, dopo aver trovato il *punto della unione*. Ecco il vero dialettismo pittagorico e platonico incarnato nel Prometeo della italiana filosofia. Due sono i pregi di Bruno nella dottrina delle categorie: di avere posto un principio indeterminato, cioè la sostanza generica, dottrina che si trova già nello Scoto, e di avere aggiunto alla idea di sostanza quella di causa. In quanto il suo principio è indeterminato, egli potette dare un principio che conteneva nel suo sviluppo la legge della contraddizione: in quanto la sostanza è causa, potette ammettere il divenire delle cose contrarie. Ed invero: Aristotele disse che la sostanza non poteva ricevere i contrari perchè la considerò come individuale non come indeterminata: nè pose alcuna relazione tra l'atto puro ed il mondo per la mancanza dell' idea di causalità. Bruno riconoscendo la sostanza come indifferente e come causa dà luogo alla determinazione delle cose ed in questa si trova l'opposizione delle stesse. Il principio delle categorie deve essere indeterminato, e Bruno colse questa indeterminazione nella indifferenza: in questo senso si accosta a Spinoza. Però se in Cusano l'idea di alterità è piuttosto aggiunta anzichè derivata logicamente dall'unità; invece in Bruno la differenza è piuttosto effimera. poichè l'universo per lui è Dio stesso: epperò non vi è differenza reale ma solo formale tra Dio ed il mondo. In Bruno non è ancora

la vera dialettica, perchè non vi è vera differenza tra Dio ed il mondo. È certo che ei unisce Dio all'universo, come la causa all'effetto, ma l'errore sta nel non differire. Dio deve essere determinato per essere differente: in Cusano, in Campanella, in Bruno ci è questa perplessità di dichiarare cioè Dio ora sottoposto, ora no alla categoria, ora determinato, ora indeterminato, ora come la ragione lo discerne, ora come la fede l'insegna.

Noi ci arrestiamo fin qui nell'esporre la storia delle varie interpretazioni e della varia fortuna che ebbero le categorie di Aristotele dai suoi primi discepoli fino al secolo del risorgimento. La dottrina delle categorie perdeva il suo vero posto nella scienza, quando mancava la conoscenza della metafisica di Aristotele: epperò presso i suoi discepoli stessi noi troviamo ridotta la logica ad un mero tecnicismo e le categorie essere nomi vuoti di senso. Come mai era poi possibile trovare presso i Romani una dottrina scientifica delle categorie, se i loro maestri furono quei peripatetici che aveano ridotta la logica ad un semplice artifizio del pensiero? Nella filosofia romana le categorie aristoteliche dalla metafisica passarono nella rettorica, cui si diressero maggiori studi. Fu la scuola neoplatonica che richiamando Platone ed Aristotele combinò le categorie del primo col secondo e ne fece una dottrina metafisica. Plotino è il solo che tratta la categoria secondo i principii della metafisica. Ma le categorie di Aristotele e di Platone rimasero sconnesse, per-

chè siccome non vi era un legame dialettico tra la teologia e la cosmologia, così mancava il vero passaggio dalle categorie intelligibili a quelle sensibili. Plotino è il primo a conoscere che le categorie debbono essere sensibili ed intelligibili, cioè che si debbono estendere alla natura ed alla soprannatura. Ma che valse aver riprodotte le categorie di Platone nell'ordine intelligibile e quelle di Aristotele nel sensibile, se non vi era il principio che armonizzasse le due opposte nature? La dialettica plotiniana è ben diversa dalla platonica: perchè mentre questa abbraccia i due termini, l'idea ed il sensibile in sol punto di vista; quella fa nascere il sensibile dallo sviluppo del principio dell'uno. Il panteismo orientale che domina nel sistema emanatistico di Plotino rende impossibile una vera dottrina delle categorie, la quale non può essere metafisica se non è dialettica; e la dialettica importa la coesistenza non già la generazione successiva dei contrari. Presso i commentatori di Aristotele nulla troviamo di gran rilievo intorno alle categorie: perdevano mano mano il loro significato metafisico, a quel modo che si estingueva il principio della scienza. Furono ridotte le categorie ad essere puri segni, mere parole, ed il libro di esse era riconosciuto come una semplice istituzione elementare.

Qualche cosa di più notabile abbiamo presso gli scolastici, i quali tanta importanza posero nella dottrina delle categorie che ne fecero il soggetto della loro metafisica. La questione metafisica era

intorno al valore de' generi e delle specie che erano gli elementi della sostanza aristotelica. Gli scolastici prima della conoscenza della metafisica aristotelica fecero, senza saperlo, una questione vitale nella scienza, sul valore dei generi e delle specie. Colla conoscenza poi delle opere degli Arabi e del vero Aristotele si confermarono maggiormente, che la questione del valore delle categorie era essenzialissima non solo nella metafisica ma eziandio nelle opere dello Stagirita. Dalla lotta tra il realismo ed il concettualismo, la quale durò per tanto tempo nella scienza, noi abbiamo ravvisato il trionfo del secondo sul primo esser il precursore di quello della mentalità sulla realtà. Mancava però alle vuote forme dello spirito la concretezza, la quale dovea nascere dal pensiero stesso in quanto avesse acquistato coscienza di sè. Questa coscienza del pensiero di essere il principio di ogni realtà, che appena appena si scerne nella filosofia scolastica, s' acquistò per mezzo della filosofia del risorgimento.

Il pensiero della scolastica perchè fosse risorto a nuova vita, avea bisogno del senso in prima, il quale è il primo elemento che infonde vita all'intelligenza: era necessaria la scienza fisica per arrivare alla metafisica. La filosofia del risorgimento incomincia dal bandire il pensiero come pura forma, come astrazione: volendo la scienza concreta, la inizia col senso, colla fisica. La filosofia in questo secolo è una fisica, un naturalismo, un panteismo, un ateismo. Sola-

mente dalla fisica poteva augurarsi il risorgimento dell'idealismo, poichè essa è la scienza più generale del senso, è l'idealismo del senso, è il preliminare della metafisica. Il naturalismo facendo svanire le superstizioni comprendeva la natura per quello che essa valeva. Il panteismo era pure un saggio errore di questi tempi; mentre la filosofia scolastica trasportò la natura tutta in Dio, quella del risorgimento fa scendere la Trinità dal cielo nella natura. Con questo panteismo la natura manifestava i segni del carattere divino che si trova nell'idea. Finalmente l'ateismo era la negazione del Dio vecchio della religione, del Dio incomprensibile, del Dio senza coscienza per dare luce ad una novella creazione del Dio vero della mente, che l'uomo adora in ispirito e verità. Questo indirizzo che la scienza avea avuto dai filosofi del risorgimento dovea produrci una nuova dialettica, una nuova creatura della mente, un nuovo verbo, la mentalità io dico, di cui già vediamo i prenunzi. E solo da questa dialettica si poteva aspettare la rigenerazione della dottrina delle categorie, cioè una dottrina che conteneva leggi ideali su cui il mondo celeste e terrestre poteva fermarsi. Come Socrate nacque dalle ruine della sofistica, la quale avea votato il pensiero di ogni realtà; così nascerà il nuovo Socrate dell'Alemagna dalle ruine della scolastica distrutta dai filosofi del risorgimento. Socrate è l'iniziatore della dialettica greca reale ed obbiettiva: Kant è l'iniziatore di una dia-

lettica trascendentale europea. Con Aristotele nasce la categoria del mondo vecchio, con Hegel è nata quella del nuovo mondo: la prima è categoria fisica, la seconda è categoria ideale. La scolastica inizia la pugna tra la categoria della realtà e quella della mente per mezzo del realismo e del concettualismo: la filosofia del risorgimento distrugge l'aristotelismo ed inizia la dialettica mercè l'autonomia del pensiero. Nel vero: quest'ultima incomincia colla ignoranza, collo scetticismo, collo spargere un dubbio sulla scolastica. Questo scetticismo è una confessione della incapacità della logica quando è una sterile forma, e non già una legge del pensiero che ha coscienza di sè stesso. La seconda cosa che distingue questo periodo filosofico è l'inizio dell'autonomia della ragione. È vero che la mentalità non è ancora svolta pienamente, ed è vano trovare l'assolutismo della ragione: ma il senso stesso dinota l'inizio della coscienza della mentalità! *Sensus autem*, dice Campanella, *ipsa sapientia est, aut scintilla divinae sapientiae* (1).

(1) Vedi SPAVENTA nei suoi *Saggi critici sulla Filosofia italiana.*

LIBRO TERZO

Capitolo I.

La nuova dottrina delle categorie.

La filosofia moderna ha origine da Cartesio il quale, mentre distrugge la vecchia scienza col dubbio, pone a base del sapere umano il pensiero come principio immediato della realtà della cognizione. Questo principio trasportato nelle categorie dovea dare una dottrina ben diversà da quella dell'antica scienza. Imperocchè se da una parte la filosofia del secolo XVII, come quella del XV e XVI, si opponeva all'aristotelismo, dall'altra la prima solamente poneva un principio, il quale inspirato alle tendenze della riforma dichiarava il dominio della ragione sulla realtà sensibile ed apriva un più vasto sapere. Car-

tesio divide la scienza in logica, metafisica e fisica: riguarda la logica come una introduzione alla filosofia, e sebbene voglia allontanarsi dalla vecchia logica, pure la espone niente diversamente da quella di Aristotele. Dice la logica (e già non era il primo ad accorgersene) incapace della scoperta delle verità, ma solamente atta a dare precetti per esprimere ciò che sappiamo. Per la inutilità dell'antica logica, egli la congiunge alla metafisica: e la dottrina delle categorie comincia ad essere di ben altro valore. L'opera della metafisica, egli dice, è di esaminare i principj di tutte le scienze; ed il principio delle categorie è già tutto metafisico, poichè il pensiero come immediata relazione del suobietto e dell'obbietto è il fondamento delle idee cartesiane. La dottrina delle idee innate di Cartesio è importante nella nostra storia, perchè essa rischiara il concetto vero delle categorie moderne. Le idee innate sono semplici perchè sono il principio di ogni altra cognizione: sono i principj generali, le idee universali della mente, e la loro certezza è fondata sul pensiero. Cartesio non ci ha dato un numero completo di queste idee, che noi possiamo ritenere come vere categorie: alle volte le riduce a piccol numero, altre volte le dice innumerevoli sino a credere che tutte le nozioni sieno innate, e che l'esperienza non fa che risvegliarle in noi. Così p. es. egli estende la dottrina delle idee innate anche alla natura corporea, all'estensione, alla divisione, al moto e per fino alle sensazioni

del dolore, del calore e del sapore. Per riguardo agli universali, dice esser quelli che con un sol nome dinotano due o più cose, come l'idea del binario, del triangolo: ed appresso soggiugne: *atque hoc pacto quinque universalia vulgo numerantur genus, species, differentia, proprium et accidens.* Cartesio tocca la dottrina delle categorie del finito e dell'infinito, della sostanza dipendente e della sostanza indipendente, della sostanza spirituale e della sostanza corporea, della libertà e del destino, ma non risolve la questione del loro accordo. Non cessa di mostrarsi dubbioso sino nella immediata relazione del pensiero coll'essere, perchè mentre prima addimostra la coscienza come criterio della verità, poi si affida alla veracità di Dio. Di vero: egli sostiene la verità delle idee innate per mezzo della verità di Dio, supponendo che esse sieno in noi rivelazioni divine. È fuori dubbio però che l'innatismo delle idee nasce dalla verità nel proprio pensiero, dalla verità che l'idea contiene in sè medesima. Il solo pensiero è il punto al quale si affida per dimostrare la realtà dell'anima, e dal pensiero egli dimostra Dio stesso. Ciò vuol dire che con Cartesio è nato il principio dell'idealismo.

Non è vero ciò che dice il Ritter, che Spinoza abbia data nissuna importanza all'*io penso dunque sono* di Cartesio: anzi egli svolge il principio cartesiano, perchè vuole che l'indipendenza del pensiero consista nel pensare secondo le sue proprie leggi, che il criterio delle verità stia nell'idea

chiara, che il pensiero sia autore di sè stesso, e che non si debba affidare a nissun altro segno esteriore. L'intelletto, egli dice, si forma per la sua forza innata tutto ciò che è necessario allo svolgimento della sua conoscenza. Spinoza vuol trovare la prima categoria in una idea semplice la quale esplicandosi dà origine a tutto: questa è la causa, perchè dal suo sviluppo si trova il creato e l' increato. L' idea di causa è la categoria propria dell' idealismo trascendentale, mentre la sostanza è propria dell'ontologismo obbiettivo della vecchia scuola. La causa è la sostanza idealizzata. Questa causa è Dio secondo Spinoza, perchè le altre idee, come quella dell'essere, della cosa, della qualità, dell'unità, della bontà sono idee generali, indeterminate. Immedesima la causa nella sostanza perchè ciò che è in sè non può esser compreso che per sè: ora ciò che ha una causa, perchè non è causa di sè, non può esser concepito per sè, dunque la causa di sè è la sola sostanza. Iddio dunque non è unità numerica. L'estensione ed il pensiero sono i due attributi principali di Dio: noi possiamo notare queste due opposte idee come due vere categorie. Spinoza, come Bruno, considerò Dio come causa e sostanza nello stesso tempo e come indifferenza: ma come Bruno, non separa il pensiero dalla realtà, anzi di questi due ordini di cose ne fa due categorie principali che nascono dall' idea di Dio in quanto è sostanza e *causa sui* nello stesso tempo. La relazione poi tra il pen-

siero ed il mondo reale posta come fondamento delle categorie ha origine da Cartesio; ma nè questi nè Spinoza stesso provarono come il valore logico delle idee sia eziandio reale. Nè lo stesso Malebranche ha risoluto il problema come il pensiero sia l'essere, come l' idea sia una realtà. La coscienza, da cui mosse Cartesio, ci deve dare la realtà di quelle idee che essa contiene. Il problema risoluto ci dà la verità del psicologismo idealistico assoluto. Cartesio, Spinoza e Malebranche ritrovano in Dio il criterio della realtà delle idee; ma questa veracità divina ha origine dalla coscienza, dal pensiero che è già una realtà, anzi la prima verità come pensiero. Perciò si può dire che in questo periodo nuovo della filosofia il pensiero incomincia a provare sè medesimo; è l' idealismo psicologico che comincia; è il pensiero che si conferma come vera realtà. Per l' idea è fatta la dimostrazione di Dio di Cartesio, per l' idea quella di Spinoza, per l' idea quella di Malebranche. Questa idea non è ancora provata come si conviene; perciò ha bisogno di cercare in Dio la sua realtà. Non è in somma provato ancora che il pensiero sia l'essere.

Giovanni Locke divide la scienza in fisica, etica e logica; il suo *Saggio sull' intelletto umano* si riferisce piuttosto alla logica, la quale non si può dir formale, ma psicologica; ed in questo senso egli continua il cartesianesimo. Egli vuol cercare la storia delle idee che sono in noi,

la loro origine, la loro formazione. La dottrina di Locke lungi dall'ammettere le categorie come principj universali, le dice una derivazione delle idee semplici, le quali sono mere sensazioni. Le percezioni immediate di Bacone, il caldo il freddo, il bianco il nero, queste sono le idee semplici di Locke. L'origine delle idee composte è la riflessióne: egli lascia alla libertà del nostro spirito la formazione di queste idee per mezzo dell'avvicinamento delle nostre rappresentazioni. Discorre specialmente della categoria della sostanza, la quale compromette la sua stessa dottrina, come osserva il Ritter; e sebbene non ha il coraggio di negarla, pure afferma che noi ne abbiamo una idea oscura. Esamina ancora altre categorie come quelle di causa e di effetto, d'identità e differenza, d'unità e pluralità, e prova tutte avere origine dall'esperienza. Le idee del genere e della specie non sono, secondo Locke, che puri nomi. L'idea del genere è ammessa come parte essenziale del nostro sapere perchè nasce dalla separazione delle qualità e delle circostanze del tempo e del luogo. Distingue le essenze nominali dalle essenze reali: queste dinotano la vera natura delle cose, quelle invece sono le idee generali che non sono se non semplici nomi. Perlochè il principio lockiano invece di dichiarare la realtà delle idee, la distrugge, e cade nel formalismo logico.

Con questi stessi principj è scritta la nuova logica di Lambert, il quale esponendo la teoria delle

idee semplici, stabilisce l'architettonica ovvero la scienza dei principj della conoscenza. Quanto più si continua l'analisi delle idee composte, tanto più la conoscenza addiventa puro pensiero, il quale si trova nelle idee fondamentali semplici, anzi nella conoscenza del principio della possibilità del loro accozzamento. La semplicità delle idee fondamentali del Lambert proviene dalla sensazione: e tra esse annoverò l'estensione, la solidità, il moto, l'esistenza, la durata, l'unità, la coscienza, la forza motrice, la volontà. Con queste categorie credeva il Lambert stabilire i principj della scienza, poichè disse le verità metafisiche essere composte d'idee semplici. Egli confuse le sensazioni del tempo e dello spazio colle idee razionali di esse stesse. Non è da omettere però che nello stesso sensismo di Lambert si trova già un prenunzio della critica della ragion pura, quando afferma che l'esperienza ci dà l'occasione della cognizione delle idee semplici, le quali risiedono nell' intelletto, di cui sono prodotti.

I nuovi saggi sull' intelletto umano di Leibnizio sono destinati a combattere il sensismo lockiano, ed a provare che le idee universali non si possano dedurre dalla esperienza. Che la dottrina delle idee sia la stessa di quella delle categorie lo dice chiaramente Leibnizio a Locke: « et vous même en rangeant les idees, n'avex vous pas voulu les donner comme des predica-

mens? » (1) Leibnizio intende la necessità di stabilire una dottrina compiuta delle categorie: è convinto che le scienze come progrediscono, così arrivano ai punti più generali, perchè le cogitazioni umane si risolvono sempre più nelle primitive, le quali si compendiano in un piccol numero e sono conosciute per via intuitiva. Qui è ancora il cartesianesimo che si affida all' intuito di queste idee, mentre esse sono il più gran frutto della riflessione. Questo intuito di tali verità è per Leibnizio in noi ed in Dio. Confessa che per istabilire queste verità universali bisogna presupporre la vera filosofia, e che solo mediante l'analisi delle idee umane vi si può arrivare; che si potrebbe avere un linguaggio certo per la filosofia, quando si fossero scoperte queste idee primitive. Dice che bisognerebbe avere una enumerazione completa delle idee primordiali e stabilire sopra esse i numeri caratteristici di ciascuna idea: tutto il resto sarebbe un effetto di combinazione, e la pratica darebbe le idee complesse; il processo poi mostrerebbe la possibilità od impossibilità di queste combinazioni. Intanto questo piano di Leibnizio è restato senza esecuzione; egli dice che all'età di 19 anni quando scriveva sull'arte combinatoria ideava già di farlo, ed

(1) *Nouveaux essais sur l'entendement humain* III, 10, pag. 306.

a 50 anni avendo trovata la vera filosofia credeva di realizzarlo. Quest'opera da lui non è stata fatta: giova però sapere qual fosse il valore che aveano queste idee universali. Nella divisione dei concetti distingue tutto ciò che è immagine sensibile, e dimostra contro Locke l'ufficio della sensazione nella conoscenza ridursi ad una eccitazione sensibile necessaria per risvegliare le idee. Le quali hanno tutt'altra origine, poichè risiedono in noi virtualmente, e non vi è bisogno che della sensazione per risvegliarle. Infatti egli dice che le verità universali e necessarie non possono derivare dalle particolari, perchè nel ragionamento la conclusione segue sempre la parte più debole. Leibnizio adunque ammette le idee innate nell'anima le quali sono in noi per mezzo d'un istinto che Dio ci ha dato. L'intelletto è il luogo delle idee secondo Leibnizio: ed in ciò riconosciamo già i germi della filosofia kantiana, la quale non solo riconobbe l'elemento intelligibile delle categorie, ma la loro sede essere nello spirito. Esamina specialmente quelle idee universali che sono la parte principale della conoscenza, cioè l'idea dell'essere, della sostanza, della identità, della causa, dell'azione, della passione, della durata. Riduce a cinque le diverse categorie, ed accorgendosi della utilità di questo disegno inculca a rettificarlo. Queste categorie sono la sostanza, la quantità, la qualità, l'azione e la passione, e la relazione. Dice che questi cinque predicamenti potrebbero

bastare, se mai si aggiungessero tutti quelli che nascono dalla loro composizione. In un altro passo Leibnizio li riduce a tre, come Locke, cioè alla sostanza, all'accidente, ed al rapporto. L'importante della dottrina leibniziana è questo: che le idee intellettuali sono provenienti dal nostro spirito; in lui si prevede che la dottrina dell'innatismo delle idee dovea produrre il subbiettivismo kantiano. Non pochi hanno confessato l'origine del kantismo essere dalla filosofia di Leibnizio: ciò è appunto per la somiglianza tra le categorie di Kant e la dottrina dell'innatismo di Leibnizio: ma bisogna pur dire che questo innatismo di Leibnizio ha origine da Cartesio. Costui ha solamente poca fiducia nel suo pensiero, e perciò ricorre subito alla intuizione divina, alla veracità di Dio, mentre Leibnizio ci dice: « *Mens* « *non pars est, sed simulacrum divinitatis re-* « *praesentativum universi, civis divinae mo-* « *narchiae* »: è proprio l'autonomia del pensiero che incomincia in lui ad avere più ferme basi.

La dottrina di Locke continuata da Berkley rendeva impossibile la esistenza delle categorie: imperocchè egli combatte tutte le idee generali dicendole opere del linguaggio, che non sono atte ad esprimere la natura delle cose. I segni sono incapaci a darci le idee generali: ogni idea è sempre particolare: noi non ci possiamo rappresentare il triangolo in generale. Un concetto generale, dice Berkley, sarebbe contradittorio,

perchè dovrebbe riunire i caratteri contraddittorj delle idee particolari che esso contiene; i termini sono generali, ma non le idee. Il concetto della sostanza, che Locke ammise per verecondia, Berkley lo nega interamente. Noi non abbiamo che la sola idea della sostanza sensibile la quale viene dalle sensazioni che ci danno le sole qualità, e noi le crediamo cose. L' idea più generale dell'essere pare la più astratta, ed è la più incomprensibile tra tutte. La dottrina della sensazione conduce alla negazione dell' intelligibile: e Berkley nega l'esteso, lo spazio, le matematiche, nega per fino l'idea della materia, nega l'idea dell'essere, dicendolo un incognito. E quì avvertano bene i positivisti moderni che, quando si nega l' intelligibile, la stessa natura sulla quale essi fondano il loro sistema vacilla perchè manca l'idea della materia. Berkley nega il moto della materia, nega l'attrazione, la gravitazione, l'estensione, la solidità, la figura. Le regole generali che governano la meccanica e la dinamica non hanno nissun valore per lui il quale era un sensista, un positivista come lo sono essi. Ed era il subbiettivismo, non già l' idealismo, la causa di queste negazi ni. Berkley dice così: quello che noi affermiamo delle cose, si riduce alle nostre idee che non sono fuori lo spirito; ed appunto perchè lo spirito è subbiettivo, perciò le idee non hanno legge fuori di esso. Era il subbiettivismo empirico, non l' idealismo razionale che annullava la dottrina delle categorie. Questo

subbiettivismo fu continuato da Hume che nega assolutamente il valore delle idee generali non riconoscendo che le sole particolari. L'esistenza del generale, secondo lui, è un impossibile nella realtà e nel pensiero, perchè è contraddittoria. Egli nega l'esistenza della causa, della sostanza, dicendo opera dell'immaginazione il legame tra la qualità e la sostanza, ed attribuisce alla nostra abitudine il riferire una cosa ad un'altra. Felice negazione noi diciamo, che dovea abbattere la fede nella realtà della cognizione proposta da Cartesio, e dimostrare la realtà dell'idealismo. L'arte finalmente di pensare di Condillac spiega le idee generali col tatto: *chercher de rapports ou mesurer, c'est la même chose:* ed altrove: *Les idees abstraites et generales ne sont que des denominations.... Nous ne pensons, qu'avec le secuors des mots.* Queste parole dimostrano che la dottrina delle categorie era arrivata all'ultimo decadimento.

Nella Germania le dottrine di Leibnizio erano continuate da Cristiano Tommasio e dal Volfio. Il primo nella sua logica rigetta l'arte sillogistica e le altre sottigliezze scolastiche. La divise in due parti: nella prima tratta delle idee generali, nella seconda del metodo. Parlando delle categorie di Aristotele dice che i peripatetici ridussero a nove generi o predicamenti gli accidenti o modi di esistere: però essi sono incompiuti, perchè mancano quelli non solo della morale, ma eziandio dell'arte e della metafisica. Os-

serva che la categoria della relazione non contiene affatto il modo di esistere, ma una comparazione di una cosa ad un'altra: e che generalmente le categorie non sono la verità della cosa, ma sono classi arbitrarie fondate sulla immaginazione. Le categorie secondo lui sarebbero riducibili a sette, che egli esprime in questi versi:

« Mens, mensura, quies, motus, positura, figura,
« Sunt cum materia cunctarum exordia rerum ».

Ciò non ostante egli non nega la loro inutilità e la loro confusione. Imperocchè nel ritrovare la verità esse non hanno alcuna importanza, ma sono buone solamente ad escogitare sottigliezze ed a sciogliere obbiezioni.

Le categorie da Cartesio in poi hanno avuto nella scienza tutt' altro indirizzo di prima. Imperocchè per lo innanzi esse erano o concetti solamente logici ovvero idee reali: di qui l'ambiguità del loro posto nella scienza. Poichè o erano appartenenti alla semplice logica e nissun significato aveano nella metafisica; ovvero erano vedute reali dello spirito, e non avendo alcun rapporto coll'essere pensante tralasciavano una parte considerevole dell' umano sapere, quale è appunto il significato logico della conoscenza. Cartesio dice: io penso, dunque sono: e più chiaramente si manifesta quando osserva che il suo principio non è un ragionamento nè un entime-

ma, ma un pronunziato evidente dello spirito. Il suo principio è l'immediata relazione del pensiero e dell'essere. Hegel ha posto nella sua filosofia del diritto un principio molto più universale di quello di Cartesio, ma è sempre un principio cartesiano. Egli ha detto: ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale: dunque qual differenza passa tra Cartesio ed Hegel? Nissuna a mio credere, salvo che Hegel ha provato questo principio, il quale Cartesio accettò come immediato e come evidente. Cartesio muove da un supposto, cioè che la relazione tra il pensiero e la realtà sia evidente: Hegel dice che siccome la filosofia nulla presuppone e che deve provar tutto ed in prima sè stessa, perciò bisogna provare il principio cartesiano. E che questo sia vero, mi si dica: come si può spiegare il periodo moderno della filosofia da Cartesio fino ad Hegel? che cosa si cerca in esso se non la soluzione della realtà della conoscenza? il problema dell'origine dell'idee che cosa vuol mostrare se non che le idee non sono solamente logiche, ma ontologiche? Questo è il vero senso del periodo moderno della filosofia. Le categorie dunque o le idee universali, alle quali solamente si pone attenzione, perchè sono il fondamento della scienza, hanno perciò tutt'altro indirizzo. Imperocchè la questione è appunto del principio loro, non d'altro: e dalla natura del principio assicurare poi la loro realtà logica ed ontologica.

E si osservi bene: questo legame logico ed ontologico delle categorie non si poteva trovare nella filosofia scolastica, perchè il principio psicologico era diverso dall'ontologico: vi era la divisione tra la logica e la metafisica, quindi incertezza del vero luogo delle categorie. Cartesio dice: quello che io penso, questo è; dunque le idee sono reali, dunque la logica è metafisica: ma per provare tutto ciò, bisogna percorrere il periodo moderno filosofico. Se non che lo scetticismo di Hume segna un limite in questo periodo: poichè è certo che dove si trova lo scetticismo, ivi si presuppone la negazione delle dottrine antiche e l'inizio d'un nuovo indirizzo nella scienza. E se noi osserviamo qual differenza passa tra Cartesio e Kant, ci pare manifesto che il primo, con tutto il suo seguito sino ad Hume, versò ne' limiti della coscienza; mentre il secondo allargò la cerchia delle cognizioni per mezzo della coscienza trascendentale ovvero per l'idealismo della ragione. Cartesio il primo si affida nelle sue ricerche alla coscienza, ed i sensisti toccarono l'ultimo grado di essa quando la dissero l'origine delle idee universali. Il senso intimo di Cartesio e la sensazione dei sensisti poco differiscono, perchè entrambi limitano il soggetto e l'oggetto, entrambi presuppongono una relazione tra l'uno e l'altro. In questo periodo la dottrina delle categorie non è logica ma piuttosto psicologica ed ontologica: in tal modo la scienza si disponeva a trovare il principio del problema. Imperocchè, fin-

tantochè la psicologia era fenomenica, il subbietto non conteneva l'obbietto: ma quando questa psicologia da Kant in poi sarà trascendentale, quando il pensiero non è il contenente delle cose, ma è le cose nella loro astrazione, esso sarà allora la vera origine non delle rappresentazioni, come dice Hegel, ma delle categorie. Lo scetticismo di Hume segna questo passaggio, cioè la trasformazione della psicologia empirica nella psicologia razionale, o meglio trascendentale. Hume dimostra con invincibili argomenti che le idee universali non possono dedursi dalla coscienza fenomenica, dalla riflessione, dalla sensazione, dal subbietto particolare. Il punto nel quale trovava difficoltà la scienza da Cartesio a Locke era questo: dedurre le categorie dal subbietto particolare. Questo passo era impossibile fintantochè il pensiero non si astraesse in modo da essere la suprema categoria. La questione dunque delle origini delle idee si riduceva ad una descrizione naturale e cronologia di certi fatti subbiettivi dello spirito fatta secondo il senso; ed il valore delle categorie rimaneva per ciò solamente psicologico. La logica non era formale secondo i sensisti, anzi era identificata colla metafisica: l'arte stessa di pensare di Condillac è piena di questioni metafisiche. Ma la metafisica era una psicologia empirica, e quindi la logica trattava la dottrina delle categorie secondo le vedute dello spirito subbiettivo e fenomenico. La scienza doveva tentare di provare ciò che Cartesio am-

mise per fede spontanea, che il pensiero cioè sia reale: e ciò per rendersi veramente libera ed indipendente, per essere razionale.

Capitolo II.

Kant.

Le categorie di Kant hanno tutt'altro senso, tutt'altro valore da quelle che appartengono alla filosofia antica; e noi non possiamo far conoscere la loro natura, senza dare un rapido cénno della introduzione alla Critica della ragion pura e dell'estetica trascendentale, per esaminare poi minutamente la sua analitica dove si contengono. Esse formano la parte sostanziale del suo sistema: quindi sarebbero difficili a comprendersi, se noi non ne dessimo uno sguardo quasi completo.

In Kant si distinguono due elementi dell'umana conoscenza; la materia e la forma, cioè la parte variabile ed accidentale, e la parte generale e logica. Dopo aver mostrato per mezzo di molti esempi questi due diversi elementi della cognizione, si prova che la forma è la parte logica la quale ha radice nel pensiero, e che la materia vien data dalle cose sensibili. È detta sog-

gettiva la prima, ed oggettiva la seconda. Distinto in tal modo l'èlemento formale dall'elemento materiale della cognizione, egli è da osservare a che cosa mai serve l'uno e l'altro. Tutte le nostre conoscenze, dice Kant, suppongono la esperienza, come quel punto dal quale nasce l'elemento formale della stessa cognizione. Ma se la parte formale suppone la esperienza, non può dirsi che abbia propriamente origine da quella: perchè l'esperienza non ci può dare se non un fatto, mentre la parte formale della cognizione non si può affatto dedurre da essa. L'elemento formale della cognizione è *a priori*, ed è dato dalla sola facoltà dello spirito, la quale è superiore alla sensibilità. Nelle conoscenze *a priori* bisogna distinguere alcune che sono prive dell'elemento sensibile, ed altre che contengono l'elemento sensibile e l' intelligibile insieme. Le conoscenze *a priori* sono universali e necessarie; quelle *a posteriori* contingenti e particolari. Lo studio delle conoscenze *a priori* è tutt'opera della critica della ragion pura, che deve ricercare la potenza della ragione e misurarne il contenuto. Nello svolgere gli elementi contenuti nella ragione, Kant muove dai giudizi che sono il primo fatto da analizzare, e distingue gli uni nei quali l'attributo è inerente al soggetto, dagli altri nei quali l'attributo non è nè logicamente, nè necessariamente rinchiuso nel soggetto: di modo che co' primi si esprime una conoscenza,

coi secondi due distinte conoscenze. Nei giudizi analitici si afferma lo stesso dello stesso, nei sintetici il diverso del diverso. I giudizi sintetici si dividono in *a priori* ed in *a posteriori*, secondochè è l'esperienza o la ragione che ce li rivela. Kant esamina su quali giudizi sieno fondate le diverse scienze, sieno empiriche, sieno razionali, e parlando della metafisica, dimostra che tutta consiste nei giudizi sintetici *a priori*: ricercando gli elementi di questi ultimi, la sua critica pone le fondamenta della metafisica.

La critica della ragion pura si divide in due parti: l'una ricerca gli elementi puri della conoscenza che Kant chiama dottrina elementare, l'altra determina il metodo che si deve applicare a questi elementi. La dottrina elementare contiene l'esame degli elementi della sensibilità la quale è la capacità di ricevere le immagini mediante le impressioni sensibili, e di quelli dell'intelletto che è la sorgente dei concetti. Lo studio della sensibilità è trascendentale, perchè fornisce gli elementi *a priori* della cognizione. Nella sensibilità si distingue la capacità di ricevere le immagini dalle immagini medesime. Un fenomeno è molteplice da una parte, ed in tal modo risponde alla sensazione: ma dall'altra contiene qualche cosa di fisso che non cangia, e fa sì che i diversi fenomeni sieno ravvisati secondo alcuni rapporti costanti. Ecco la distinzione della materia e della forma del fenomeno. Se la materia è *a posteriori*, non è così della forma la quale

è in noi *a priori*, ed è la legge della sensibilità. Due sono le forme della sensibilità, lo spazio ed il tempo. Ogni corpo, in vero, non è concepibile senza lo spazio, perchè in esso si determina la sua figura, la sua grandezza, ed i rapporti che in lui esistono. Il tempo è anche una forma della sensibilità, perchè tutti gli oggetti esterni in quello vengono a noi rappresentati: è anche forma della coscienza, perchè i fatti interni si percepiscono pel tempo. Kant dimostra che l'idea dello spazio non può venire dai sensi, che essa è *a priori*, perchè è un' idea necessaria la quale non può venire dalla riunione d'idee particolari. L'idea del tempo non viene dall'esperienza, perchè tutti i fenomeni non possono concepirsi senza di quella. Come lo spazio è la parte formale della geometria, così il tempo lo è della meccanica. Segue la logica trascendentale.

Se la sensibilità, secondo Kant, appresta le intuizioni empiriche, certamente non compie tutta la conoscenza la quale perchè abbia luogo, fa d'uopo riunire gli elementi sparsi della sensazione. In questa unità avviene il concetto, la nozione, quell'atto, mediante il quale il multiplo è ridotto all'unò, secondo la etimologia del *Begriff*. L'intelletto è appunto quella facoltà che impadronendosi degli elementi della sensibilità ne forma un insieme. Ma se Kant vuole ritrovare l'unità intelligibile la quale raccolga gli elementi divisi della sensazione, si può ben comprendere che la sua logica non è speciale, non

è applicata, ma è generale perchè abbraccia i concetti puri; essa solamente può dunque contenere le categorie le quali sono gli altissimi concetti della mente. La logica trascendentale si divide in due parti; nella prima si tratta della natura dell' intelletto, ovvero de' principii formali, senza di che nessun oggetto può conoscersi: nella seconda del valore degli oggetti. La prima parte costituisce l' analitica trascendentale la quale dovendo esaminare i principii puri della conoscenza, trascura i concetti derivati per considerare quelli che sono elementari. Essa deve dare una tavola compiuta di questi principii per raccogliere tutti gli elementi che sono nel dominio dell' intelletto. E siccome i concetti servono ai giudizi, segue che conoscendo tutte le forme e tutti i modi di questi, si conoscono le forme dell' intelletto. Nei giudizi, facendo astrazione dal loro contenuto e dalla loro materia, si ritrovano le forme elementari, le quali si riducono a quattro secondo Kant, cioè, alla quantità, alla qualità, alla relazione alla modalità. La quantità determina il più od il meno della estensione del soggetto: e siccome questo può essere o individuale, o plurale, o generale; così i giudizi in rispetto alla quantità sono o singolari o particolari od universali. Il giudizio di qualità considera solamente l'attributo, ovvero la sua estensione in rispetto al soggetto. L'attributo può essere o affermato o negato: ed il giudizio di qualità è affermativo o negativo. A questi due

Kant aggiunge il limitativo, il quale contiene un'affermazione nella negazione stessa. « Se avessi detto, ei dice che l'anima è non mortale, secondo la forma logica, avrei col giudizio negativo impedito almeno un errore. Ciò non pertanto colla proposizione, *l'anima è non mortale*, in quanto allo enunciato, ho effettivamente affermato: ho, cioè, collocato l'anima nella sfera indeterminata degli esseri non mortali. Ora siccome ciò che è mortale occupa una parte di tutte le cose possibili, così altro non esprime la mia proposizione, se non che l'anima è parte dell' infinita quantità delle cose che sopravanzano, quando anche ne sottragga e separi tutto quanto è mortale. Ma con ciò viene soltanto limitata la sfera infinita di tutte le possibili cose, in quanto ne vengono separate le mortali e l'anima viene riposta nello spazio che tuttavia rimane di questa sfera.... Questi giudizi infiniti adunque nella periferia logica sono effettivamente affermativi ». Il giudizio di relazione e quello in cui si esamina la natura del rapporto che lega il soggetto al predicato: esso è categorico, se la relazione che esiste tra i due termini è di sostanza a qualità, ossia d' inerenza: è ipotetico, quando la relazione è di principio a conseguenza, e quindi dinota dipendenza: è disgiuntivo, quando tra differenti concetti evvi un rapporto di comunità. Questo giudizio importa un rapporto diverso da quello di opposizione; perchè se, presi isolatamente i concetti, si escludono, si riuniscono nel formare

l'insieme delle ipotesi che si escogitano. Nella modalità dei giudizi si esamina il rapporto che esiste tra il giudizio ed il soggetto pensante, ossia il valore che lo spirito dà al rapporto che unisce i termini. Questi giudizi sono di tre specie, problematici, assertorii, apodittici. Nei problematici l'affermazione o la negazione è enunciata solamente come possibile: negli assertorii l'una o l'altra è considerata come vera: negli apodittici è riguardata come necessaria. Questi sono i quattro punti, sotto i quali si possono considerare i giudizi. La forma poi che essi hanno, se si fa astrazione dalla materia, è costituita dai concetti puri, senza de' quali non potremmo pensare gli oggetti della intuizione generale. I concetti puri *a priori* i quali rendono possibili i giudizi, sono le forme di tutti i giudizi possibili. Kant chiama categorie questi concetti puri, e compone con la tavola dei giudizi quella delle categorie. La quantità, la qualità, la relazione e la modalità sono i concetti fondamentali di ogni giudizio, i quali senza la materia che è somministrata dalla esperienza, sarebbero vuoti; ma le intuizioni sarebbero cieche senza di loro perchè non possono essere pensati i loro obbietti. Nessuna delle categorie non si rapporta od alla quantità, od alla qualità, od alla relazione, od alla modalità. La quantità contiene i giudizi individuali, plurali e generali, e questi tre non potrebbero sussistere senza i concetti della unità, della pluralità e della

totalità. Questi tre concetti sono *a priori*, perchè non nascono dalla sensazione. È vero che nulla in sè rappresentano, se si considerino isolati dalla sensazione: ma uniti con essa formano appunto la possibilità dei tre giudizi di quantità. E le tre specie di giudizi che sono sotto la quantità contengono tre categorie che sono quelle della realtà che risponde al giudizio affermativo, della negazione che risponde al negativo, della limitazione che si contiene nell' infinito. La relazione poi contenente i giudizi categorici, ipotetici e disgiuntivi racchiude questi altri concetti puri, la sostanza e l'accidente, la causa e l'effetto, e la reciproca influenza della causa sull'effetto e viceversa. I giudizi problematici, assertorii ed apodittici che si contengono nella modalità, suppongono le categorie della possibilità e della impossibilità, della esistenza e non esistenza, della necessità e della contingenza. Queste tre categorie sono la condizione *a priori* della esperienza: esse si formano in noi mediante la materia fornita dai sensi i quali da sè soli non le possano spiegare perchè senza di esse l'esperienza è impossibile. Con queste categorie Kant si salva dal sensismo di Locke il quale dedusse i principii dello intelletto dalla esperienza, e dallo scetticismo di Hume che sperimentò esser impossibile cavarli dal senso e li disse una illusione. Noi possiamo presentare in un piccolo quadro tutti i giudizi e le categorie kantiane.

I giudizi sono:

1. Quantità	2. Qualità
Generali	Affermativi
Particolari	Negativi
Individuali	Limitativi
3. Relazione	4. Modalità
Categorici	Problematici
Ipotetici	Assertorii
Disgiuntivi	Apodittici

Le categorie sono:

1. Quantità	2. Qualità
Unità	Realità
Pluralità	Negazione
Totalità	Limitazione
3. Relazione	4. Modalità
Sostanza-accidente	Possibilità-impossibilità
Causalità-dipendenza	Esistenza-non esistenza
Comunità-reciprocanza tra l'agente ed il paziente	Necessità-contingenza

In questa tavola di giudizi e di categorie Kant crede di avere interamente completate tutte le nozioni dell'intelletto: ed è qui che egli critica le categorie aristoteliche. « Era un disegno degno di un uomo come Aristotele quello di cercare tutte le conoscenze fondamentali. Ma egli non era guidato da alcun principio: le prese secondo che presentavansi al suo spirito, e ne riunì dapprima dieci che chiamò categorie o predicamenti. In seguito credè di averne trovate ancora cinque altre: egli le aggiunse alle precedenti sotto il titolo di post-predicamenti. Ma la

sua lista non rimase meno imperfetta. Oltre a ciò, vi s'incontrano modi che appartengono alla sensibilità, cioè *quando*, *ubi*, *situs*, come pure *prius*, *simul*, ed il *motus*, modi tutti che evidentemente non doveano trovar posto nella tavola delle nozioni primitive dell'intelletto. Egli conta pure dei concetti derivati (*actio*, *passio*) nel numero dei concetti primitivi, ed alcuni di questi sono stati compiutamente obbliati ». Kant non solo giudica che le categorie aristoteliche sieno state fatte per rapsodia, ma che alcune di esse non sieno veramente tali, come il dove, il quando ed il sito, perchè egli osservò che il tempo e lo spazio non sono che condizioni per le quali le categorie possono avvenire. Noi abbiamo già visto che questo giudizio di Kant, come anche quello di Hegel, è vero in quanto si accetta come autentico lo scritto logico delle categorie aristoteliche. Ma siccome si è dimostrato che questo scritto è pseudo-aristotelico, e che le categorie sono lo schema del sistema dello Stagirita; così il giudizio di Kant, sebbene vero in riguardo ad alcune categorie le quali possono ridursi più semplicemente, rimane falso in quanto le dice raccolte quà e là senza un principio da cui nascano. Dalla esposizione delle categorie kantiane si vede che ciascuna delle quattro principali contiene tre particolari, e che in ognuna di quelle la terza rappresenta la sintesi delle altre due: così la totalità è la pluralità considerata come unità, la

limitazione è la realtà unita alla negazione, la reciprocità è la causalità di una sostanza che determina un'altra, la necessità è l'esistenza data dalla possibilità stessa. Ma le categorie non sono che forme logiche, esse sono vuote senza gli obbietti della intuizione. Ora è da vedere sotto qual condizione esse si applichino, e quali principii derivino dalla loro applicazione: in altri termini bisogna conoscere come per mezzo delle categorie l'intelletto costruisca la natura visibile.

Nella formazione degli oggetti esterni la sensibilità ci dà la materia e la forma che consiste nelle visioni del tempo e dello spazio. L'attività dell'intelletto poi è necessaria per elevare le visioni della sensibilità a concetti, e le dodici categorie somministrano gli elementi per formare la esperienza. Per conoscere come la sintesi dell'intelletto produca i concetti composti di elementi soggettivi ed oggettivi, è necessario un centro di unione della sintesi e l'ordine della sintesi stessa. Egli è assolutamente necessario in tutte le diverse percezioni un centro intorno al quale si aggruppino, poichè nessun giudizio può avvenire, sia semplice, sia composto, senza l'unità logica. Questa unità che il pensiero imprime alla molteplicità delle rappresentazioni è l'unità sintetica, la quale è la legge primitiva del sapere umano. E le categorie sono appunto i diversi modi dell'unità sintetica, ma non l'unità sintetica del pensiero; poichè la categoria della pluralità, p. es. sarà semplice, ma suppone sempre l'unità del pensiero.

Le categorie dunque non costituiscono l'unità sintetica, ma hanno bisogno di raunarsi in un centro comune. Questo centro dovrà essere una rappresentazione a cui tutte le altre si uniscono, dovrà essere *a priori*, dovrà essere unico. Esso è appunto la rappresentazione *io penso*, che accompagna tutte le altre, perchè senza di essa non si può pensare alcuna cosa. Kant la dice *appercezione pura* o percezione originaria, per dinotare che essa non viene da' sensi. In somma l'unità sintetica dell'*io penso* non è la categoria dell'unità, perchè questa suppone già un congiungimento generale nel quale sono possibili tutti gli altri: non è la rappresentazione empirica, perchè essa unità dev'essere la stessa in ogni coscienza e non accompagnata da verun' altra rappresentazione: non è l'unità analitica che si trova nella formazione di tutt' i concetti universali, poichè questa suppone l'unità sintetica dei concetti stessi; ma è l'unità trascendentale della coscienza di sè stesso è l'apice da cui dipende ogni possibilità di cognizione *a priori*, è il punto più elevato a cui può arrivare l'intelligenza. E siccome i concetti empirici sono formati dalla sintesi dell'intelletto, e queste unità sintetiche si riferiscono alla rappresentazione *io penso;* così essendo questa unità trascendentale la sorgente prima di tutti gli oggetti, Kant la dice l'unità oggettiva della coscienza. Ma quale ordine mantiene la sintesi dell' intelletto nella unione degli elementi dei concetti empirici? L'intelletto costrui-

sce *a priori* le diverse figure dei corpi mediante le visioni pure dello spazio e del tempo, e gli elementi soggettivi delle dodici categorie. L'unione delle categorie con le forme pure della sensibilità costituisce gli schemi o tipi primitivi. La sensibilità ha le due forme del tempo e dello spazio indefiniti: l'immaginazione trascendentale poi è quella che determinando il tempo e lo spazio produce lo schema il quale si distingue dalla immagine, come l'immaginazione empirica dalla trascendentale. Lo schema non è l'immagine perchè è un prodotto della immaginazione che non ha alcuna intuizione particolare per oggetto. Così altro è p. es. il numero cinque, altro il numero in generale : altro è il triangolo isoscele, altro il triangolo in generale. Lo schema non si può ridurre a nissuna immagine. Il modo col quale Kant descrive lo schema risponde perfettamente alla dottrina che espone perchè avvenga la combinazione delle categorie con la materia delle nostre intuizioni. Affinchè succeda l'unità sintetica fra i vari dati della sensibilità, bisogna ridurli sotto un concetto comune , epperò è necessaria una similitudine tra le categorie e le intuizioni sensibili; il tempo è il mezzo termine che è intellettuale da una parte e sensibile dall'altra, perchè è *a priori* come le categorie ed è la condizione generale dei sensibili. L'ordine degli schemi corrisponde alle diverse categorie. Lo schema della quantità è il numero, perchè esso è una rappresentazione che abbraccia l'addizione di uno ad uno omo-

geneo: le categorie della pluralità, della unità e della totalità non sono se non una modificazione del numero. Lo schema della qualità è il grado il quale, in quanto è nel tempo, può passare dall'essere al non essere: poichè la privazione nel tempo costituisce lo schema della negazione; la realtà e la negazione nello stesso tempo formano quello della limitazione; la realtà finalmente nasce dalla esistenza dell'essere nel tempo. I gradi sono dunque la quantità delle qualità. Lo schema di relazione dinota l'ordine del tempo. Nel vero: lo schema di sostanza è la perseveranza del reale nel tempo, in quanto esso reale è un *substratum* alla empirica determinazione del tempo in generale. Lo schema della causa consiste nel reale, ammesso il quale, segue ognora qualche cosa diversa: esso consiste nella successione della varietà in quanto questa è subordinata ad una legge. Lo schema della causalità vicendevole delle sostanze è costituito dalla simultaneità delle varie determinazioni secondo una regola generale. Lo schema di modalità dinota la maniera di esistere nel tempo, o possibile, o necessaria, o reale. Lo schema della possibilità consiste nella rappresentazione di qualsivoglia cosa in qualche tempo: quello di esistenza si ravvisa nella esistenza in un certo e determinato tempo: quello infine di necessità risulta dalla esistenza di un oggetto in ogni tempo. Il tempo dunque è la tela, come disse il Galluppi, in cui, poste le categorie dall' in-

telletto, si formano gli schemi, cioè, i tipi o modelli dell'oggetto dell'esperienza.

Ora esaminiamo quali principii derivino dall'applicazione dei concetti agli oggetti per mezzo degli schèmi. La tavola delle categorie, dice Kant, ci dà quella dei principii che non sono altro se non le regole dell' uso obbiettivo delle categorie. In quella della quantità noi concepiamo i fenomeni come grandezze estese, come composti di parti contenute nel tempo e nello spazio. E siccome l'estensione entra nel dominio delle matematiche, così le categorie della quantità applicate ai fenomeni ci danno il principio matematico. Le categorie poi della qualità applicate ai fenomeni ci fanno conoscere il loro grado di esistenza, ossia non la quantità estensiva, ma la qualità intensiva la quale ha del più e del meno. Il principio di qualità è detto da Kant προλήψις, ossia anticipazione dell'esperienza, perchè con esso si conosce *a priori* il grado di realtà di un fenomeno che è dato *a posteriori*. Le categorie di quantità e di qualità non servono che a determinare il valore delle matematiche. Quelle di relazione poi ci danno quei principii che Kant chiama analogie dell'esperienza, perchè stabiliscono i rapporti tra le cose sensibili. La prima analogia è la permanenza della sostanza, la quale noi concepiamo dal vedere il mutarsi dei fenomeni che debbono avere consistenza in una sostanza che dura. La seconda deriva dalle mutazioni dei fenomeni i

quali debbono avere origine nelle loro stesse mutazioni da una causa. La terza nasce dall'osservare le mutazioni delle sostanze riferirsi a certe altre: in modo che il mondo è un composto di forze reali che sono in reciproca azione universale. I principii di modalità ci fanno conoscere la maniera onde le cose sono legate alla facoltà di conoscere. Questi principii sono i postulati della modalità: così la possibilità ci dice ciò che non contrasta alle leggi dell' intelletto: la realtà nasce dall'applicazione delle leggi dell' intelletto alla materia della esperienza. Se poi diciamo non solo che una cosa esiste, ma che non può esistere diversamente perchè implica contradizione, allora abbiamo l' idea della necessità della cosa. E siccome i giudizi di relazione e di modalità non versano sulla natura degli obbietti, ma sui principii della loro esistenza; così Kant chiama queste categorie dinamiche. Le categorie dell' intelletto sono comprese in quelle di modalità e di relazione; quelle matematiche poi nella quantità e nella qualità. Ma se queste sono le leggi della conoscenza, ci assicurano esse forse della realtà obbiettiva delle cose? La soluzione è negativa; imperocchè se la sensibilità non ci somministra gli obbietti in sè stessi ma nelle forme dello spazio e del tempo, questi non sono che fenomeni. Le categorie poi si applicano agli obbietti della sensibilità, che non possono mutare in realtà obbiettiva ciò e nella sensibilità stessa è fenomenico. Se dunque nella

estetica noi ci rappresentiamo gli oggetti, nella logica, dice Kant, dobbiamo limitarci a dire: ecco come pensiamo gli oggetti. Gli oggetti dunque che si pensano sotto la forma della sensibilità e sotto l'unità sintetica delle categorie, non sono che fenomeni. Il noumeno, o la cosa intelligibile non si trova nelle cose in sè stesse, perchè la cosa in sè senza l'elemento sensibile è il puro nulla. Se gli oggetti sensibili non sono che fenomeni, volerli comprendere per mezzo delle leggi dell' intelletto è una illusione. Le idee sono vere logicamente, ma se si vuole uscire fuori dei limiti di quelle, si cade nelle amfibolie.

Se l' intelletto mediante i concetti riconduce all'unità le rappresentazioni della sensibilità, le unità si combinano in un ultimo termine, oltre del quale nulla si concepisce. Quest'ultimo termine è la ragione, verso la quale le categorie sono quello stesso che il tempo e lo spazio verso l' intelletto. E siccome vi sono tre categorie che riguardano la sintesi del soggetto coll'attributo, cioè quelle di relazione, così tre son pure le forme di ragionamento in cui lo spirito perviene all' unità sintetica di tutte le condizioni in generale, cioè la forma categorica, la ipotetica e la disgiuntiva. Poichè tutte le altre categorie riguardano o il solo soggetto, o il solo attributo, come quelle di quantità e di qualità: ovvero riguardano la relazione dell'oggetto col soggetto, come quelle di modalità. La forma categorica ci dà l'unità sintetica di tutte le condizioni nel soggetto pensante :

quella ipotetica si trova nel mondo che è l'unità di tutti i fenomeni: la disgiuntiva poi è in Dio, l'unità di tutt' i pensieri. La ragione al pari della sensibilità e dell' intelletto non ha alcun valore obbiettivo, e le sue idee sono sofistiche quando si vogliono considerare come reali. L' *io penso* dunque di Kant è un soggetto logico solamente, perchè la psicologia non è empirica, ma razionale. Nella cosmologia si presentano quattro problemi: secondo le categorie della quantità, la esistenza del cominciamento e del limite del mondo; secondo la qualità, la esistenza del semplice; secondo la relazione, la esistenza della libertà; secondo la modalità, la necessità del mondo. E qui Kant sostiene le sue antinomie che nascono dal voler attribuire agli obbietti un valore oltre il fenomenico, come nascono i paralogismi nella idea psicologica, se si ammette un *io* non solo logico, ma obbiettivo. Col ragionamento disgiuntivo noi arriviamo a conoscere i veri attributi che appartengono alla divinità. L'obbietto nel quale la ragione colloca questi attributi è il suo ideale, il quale non ha alcun valore obbiettivo. E Kant dissipa gli argomenti con cui si vuol provare questa divina obbiettività. La dottrina delle categorie da noi esposta è parte principalissima nella critica della ragion pura; poichè ha relazione in prima con la introduzione nella quale Kant vuole rilevare l'elemento intelligibile della cognizione: e le categorie sono appunto l'elemento *a priori* della

conoscenza. Le categorie hanno relazione con la estetica trascendentale, perchè il tempo e lo spazio sono il loro fondamento. Formano la parte sostanziale della logica trascendentale, ed hanno finalmente attenenza anche con la dialettica trascendentale, perchè l'idea psicologica, cosmologica e teologica si poggia sulle categorie di relazione.

Capitolo III.

Le categorie kantiane.

Comprendiamo bene quale sia il merito di Kant nella dottrina delle categorie, e noi troveremo in questa storia la guida che ci conduce alle nostre ultime ricerche. Se lo scetticismo è il prodromo di novella età nella scienza, era pur logico che il problema sulla origine delle idee che Cartesio lasciò in eredità ai filosofi, come il punto più essenziale alla filosofia, avesse tentato una soluzione ben diversa. Le negazioni di Hume destarono il filosofo di Kònigsberg dal sonno dommatico, perchè conchiusero la impossibilità del conoscere. Il perchè Kant nella sua critica della ragion pura si propone di esaminare la possibilità della conoscenza, per ritrovare quell'elemento essenziale alla cognizione umana che la filosofia trovò impossibile

ricavare dalla sensazione. Ma Kant nel nuovo problema non cessa di essere cartesiano: egli non allontana le sue ricerche dal subbietto: l' *io penso* di Cartesio è la base della nuova filosofia, ed egli esamina nello spirito il problema più universale della scienza. Il Wilm chiama Kant il Socrate dell'Alemagna: e noi ritenendo la bella espressione la intendiamo potere a lui convenire nella storia delle categorie. Poichè come Socrate trasportò la dialettica dalla natura nelle idee, così Kant fece passare la dottrina delle idee dalla sensazione all' intelletto. Il gran merito di Kant è questo: di aver fatto conoscere non solo un elemento della conoscenza, il quale era stato trasandato dalla filosofia empirica, ma di aver posto le leggi della conoscenza non nella sensazione la quale negò l' idea di sostanza, di causa, di relazione, ma nell' intelletto il quale è la vera sorgente delle idee universali. Elevando il pensiero sopra la sensazione, egli aprì alla scienza un campo più largo, e dimostrò qual fosse la vera sede della scienza. La dottrina delle categorie, se per mezzo di Cartesio fu trasportata nello spirito, non cessava di avere un valore individuale, perchè non usciva fuori dei limiti del subbietto. E ben lo dimostrò la filosofia empirica la quale arrivò a negare le idee universali, perchè rese sensibile ciò che spazia nel solo intelletto. Kant colloca le idee universali nel pensiero, dove possono esser considerate nella loro essenza: ed in tanto

rende possibile l'elemento necessario della cognizione, in quanto ammette come sede delle categorie non la sensazione, ma l'intelletto. Come cartesiano, il filosofo di Koenisberga non nega l'attività dell'intelletto; che anzi, perchè dichiarò opere di questo le categorie, ritenne il pensiero come loro produttore. Il pensiero di Kant come sorgente delle categorie è il pensiero di Cartesio, il quale in mezzo al nulla è la prima realtà produttrice di ogni entità fisica e metafisica. Ed invero: la logica kantiana non è morta ad ogni elemento reale, ma è la metafisica del pensiero. La logica di Kant non ha alcun valore obbiettivo, ma non perciò essa non è reale: che anzi, poichè il pensiero è la sola realtà certa, così la logica è la vera metafisica. La logica, sebbene contenuta dai limiti dello spirito, è tutta la realtà pensabile, perchè niente altro vi è oltre il pensiero. Il pensiero kantiano è la vita della scienza; esso non è contemplatore delle cose, ma è superiore a queste, è la loro legge. E mentre la logica antica o era inferiore alla metafisica ovvero eguale, ora la logica kantiana dichiarando la superiorità del pensiero sulle cose, piglia il posto della metafisica e si pone qual norma suprema a tutte le scienze. Le leggi logiche secondo Kant sono tali quali debbono essere: sono *a priori*, sono necèssarie, sono superiori ad ogni cosa sensibile: e che altro mai manca a questa logica per dichiararla una vera metafisica? Coloro i

quali aspettano da Kant la ontologia perchè la sua dottrina è tutta logica, credono che il pensiero sia un semplice contemplatore delle cose e che le sue leggi sieno loro copie. E dovranno persuadersi che questa ontologia superiore alla logica non può affatto aver luogo, perchè il pensiero è il principio di ogni realtà logica ed ontologica. Kant ha posto la logica nel suo vero luogo, perchè ha considerato le sue leggi appartenere al pensiero, anzi essere la sua stessa attività. Le categorie ed i giudizii sono le determinazioni del pensiero, sono le sue funzioni, come egli disse; e la logica in quanto è in quello collocata, può dirsi superiore ad ogni essere: poichè solo il pensiero è superiore ad ogni realtà e le sue leggi, solo in quanto sono sue emanazioni, possono dominare ogni cosa. L'aver Kant collocate le categorie nel pensiero gli dà il diritto di dire che con esse si costruisca la natura. Questo tentativo è nuovo nella storia della filosofia, e Kant è il primo che lo intraprende. Imperocchè il pensiero di Cartesio posto come principio della scienza non ha coscienza d'essere quello che è: cioè non si conosce superiore alla natura ed anela la realtà per trovare un punto di appoggio: e la sensazione degli empirici nella sua trasformazione ha bisogno delle cose sensibili per operare. Kant pel primo riconosce il pensiero colle sue leggi come superiore alla natura, e lo colloca come un essere *a priori*. Ecco il vero merito di Kant nella nostra storia. Ma il tentativo kantiano ri-

mase piuttosto un desiderio, perchè non fu compiuto pienamente, e la dottrina delle categorie era ben lontana dal corrispondere alle esigenze della scienza.

In Kant si ravvisa l'uomo antico e l'uomo nuovo della scienza, perchè si trova in lui combinata la vecchia e la nuova filosofia. Ed infatti: ei distingue nella cognizione due elementi; qual'è il vecchio elemento? è il sensibile; qual'è il nuovo? l'intelligibile. Quest'ultimo è nuovo, perchè anche quando i sensisti lo conobbero, non lo ammisero come necessario, come *a priori*, perchè lo riposero nella sensazione: e Kant lo rende nuovo, perchè lo colloca nella sua vera sede che è appunto il pensiero. I giudizi sintetici *a priori* sono il fondamento della metafisica, dice Kant, perchè appunto in essi si trova quell'elemento *a priori* che è il soggetto della scienza. È vero che prima di Kant si era portata l'attenzione sull'idea di causa, di sostanza, ecc.; ma nissuno ancora avea detto che la scienza suprema si poggia tutta in esse, perchè nella opposizione si trovano compresi i termini più universali; e la scienza metafisica non può essere universale, se non comprende tutto e niente esclude. Ma quale è poi l'idea antica e quale la nuova che si trova nei giudizii sintetici di Kant? Egli osserva che la natura di questi giudizii è tale che comprende un sol termine, il quale è *a priori*, è formale, è necessario. Qui si vede che la critica della ragion pura essendo una vera logica, in quanto

è formale, è da una parte dell' istesso valore della logica antica; in quanto il suo elemento è necessario, è dall'altra di un valore reale. Gli antichi o sottoposero o uguagliarono la logica alla metafisica: i primi fecero di essa un'arte, i secondi la resero inutile ed oziosa perchè ammisero due scienze supreme, mentre l'unità è il carattere della scienza filosofica. Kant invece incorpora la metafisica nella logica, e dà a questa l' istesso valore di quella. Questo è il nuovo della logica kantiana: e dove è il vecchio? esso sta nel dichiarare subbiettivo il dominio della logica: è vero che per lui subbiettiva è tutta la scienza; ma quando ammette l'obbiettivo, e dice che noi non possiamo conoscerlo, allora dichiara la logica parziale, e dimostra che vi è un'altra scienza la quale è superiore alla sua logica. Ed in tal modo la logica non è più la scienza suprema. Quando Kant dice che il contenente della logica è il pensiero, ecco l'uomo nuovo; ma quando individua il pensiero, quando il suo pensiero non è assoluto, ma il mio, il tuo pensiero, ecco l'uomo vecchio, ecco la vecchia logica, ecco la subbiettività della scienza. Fin tanto che egli dice: io ritrovo la scienza nel pensiero, sta bene, perchè allora il pensiero non è nè obbietto nè subbietto; ma quando dice: la scienza è nel mio pensiero, allora è necessità dichiarare che la scienza non è unica ed assoluta.

Nella estetica trascendentale Kant dichiara il tempo e lo spazio condizione necessaria alla conoscenza di qualsivoglia fenomeno. E qui non

veggo la ragione per la quale queste due idee debbano essere escluse dal numero delle categorie; la critica di Kant contro Aristotele pare pur troppo irragionevole. Ed infatti, secondo i segni stessi che discerne Kant nel tempo e nello spazio, avrebbe dovuto ammetterli come funzioni dell'intelletto, al pari delle dodici categorie. Poichè egli osserva che il tempo e lo spazio sono due idee, senza le quali è impossibile la conoscenza del fenomeno; e distingue il moltiplice dall'uno: il primo è esterno ed appartiene alla nostra sensibilità; il secondo essendo di diversa natura dal primo, non può avere origine da quella senza cangiare il suo carattere immutabile. Che Kant voglia dichiarare forme subbiettive queste due idee, ciò almeno è consentaneo ai suoi principii, cioè che tutto ciò che è assoluto, necessario, immutabile è forma subbiettiva. Ma per qual ragione dichiararle forme della sensibilità? non è forse uno scopo principale della sua critica conoscere l'elemento *a priori* che si trova nei giudizii sintetici? E per qual ragione la causa, la sostanza sono forme dell'intelletto, mentre il tempo e lo spazio contrassegnati degli stessi caratteri che formano l'elemento superiore nei giudizii sintetici *a priori*, debbono essere esclusi dalle categorie? Pur troppo insussistente parmi la sua critica sopra Aristotele; poichè il tempo e lo spazio se non sono le prime categorie, certamente sono degni di esser considerati nel numero di esse: tanto più, che

il sistema di Aristotele il quale derivò le categorie dalla considerazione della natura, non poteva affatto escluderle. Ma esaminiamo la sua dottrina intorno a' giudizii ed alle categorie che forma la logica trascendentale, ove si osserva più chiaro il vecchio ed il nuovo uomo della scienza.

Egli accetta quattro specie di giudizii che rinviene nella logica comune di Volfio e di Samuele Reimaro, mutando qualche piccola cosa: il resto si trova o nella logica di Aristotele od in quella di Melantone. Molto si è agitato tra i logici se il giudizio indefinito sia da porsi nella classe degli affermativi o dei negativi. Il Cousin crede che sia da annoverarsi nei giudizii affermativi, perchè dire l'anima è non mortale, è lo stesso che dire l'anima è immortale. Il Trendelenburg lo dice una forma artificiale logica, la quale rinchiude nel predicato una negazione. Egli lo rapporta piuttosto alla classe dei giudizii negativi, perchè nella negazione noi togliamo dal soggetto un predicato, e questo vuol dire appunto limitare il soggetto. Il vero è che questa specie di giudizii esiste, e non è nè negativa nè positiva. Hegel dice che in questi giudizii infiniti esiste una sproporzione tra il soggetto ed il predicato: onde non avvi rapporto tra loro. Lo spirito non è il rosso, la rosa non è l'elefante; questi giudizii, dice Hegel, sono assurdi perchè mostrano d'essere tali, mentre non lo sono realmente; sono giusti per-

chè dinotano l' insufficienza dei giudizii positivi e negativi e la necessità del giudizio di riflessione. Difatti: in questi giudizii non si parla della quantità e del modo di esistere di un oggetto. Nella logica formale questi giudizii si considerano come una curiosità che non ha senso, mentre essi sono il risultato immediato della dialettica dei giudizii positivo e negativo. Hegel cita come esempi del giudizio infinito il delitto, il furto il quale nega il dritto, la morte, perchè in essa avviene la separazione tra il soggetto, l' anima, ed il predicato, il corpo (1). Il nuovo che si osserva nelle quattro specie di giudizii kantiani è la relazione fra i contrarii. La dottrina dei giudizii sintetici *a priori* era già stata accennata da Locke, come osserva il Galluppi. Il filosofo inglese notò che le proposizioni identiche sono frivole, mentre le verità che affermano qualche cosa d'un'altra che è una conseguenza necessaria della sua idea complessa, ma non vi è rinchiusa, esse sono veramente istruttive. Ma Kant è il primo che osservò che sopra essi poggia la scienza, e propriamente la metafisica. E questi sono veramente i giudizii sintetici *a priori*, quelli cioè che secondo Kant formano l'analogia della esperienza. Che la parte più essenziale della logica trascendentale versi sopra i giudizii e le categorie di

(1) Ved. HEGEL, pag. 246, *La science de la notion. Logique traduite par* A. VERA.

relazione, si scorge chiaro. Poichè le categorie di qualità e di quantità sono dette matematiche, mentre quelle di relazione e di modalità sono dette dinamiche perchè versano sopra i principii dell'esistenza delle cose. La dialettica trascendentale non versa che sopra i giudizii relativi categorici, ipotetici e disgiuntivi. I giudizii di relazione sono quelli che dichiarano la vera possibilità della metafisica. Kant accetta questi giudizii belli e fatti, ma non indaga perchè questo rapporto tra i due termini esiste, non esamina la ragione intrinseca perchè un termine non sussiste senza l'altro. Reid ammise la connessione tra la causa e l'effetto in noi *a priori:* e Kant ritenne in noi questo fatto senza cercare la vera ragione della possibilità di questi giudizii. La tavola delle categorie nasce da quella dei giudizii, essendo esse i concetti semplici di cui quelli si compongono. E siccome Kant accetta i giudizii gratuitamente, così non deduce le dodici categorie da alcun principio. Egli non assegna un processo, una filiazione, dice Hegel, delle categorie, perchè non mostra la relazione tra l'una e l'altra opposta. Perchè la negazione si riferisca all'affermazione, perchè le parti si riferiscano al tutto, perchè l'effetto, la modificazione, la passione includano la causa, la sostanza, l'azione, perchè l'impossibilità, la non esistenza, la contingenza richiamino la possibilità, la esistenza, la necessità; questo processo il quale consiste nel far vedere che una categoria non si può pen-

sare senza l'altra, questa dialettica che genera le idee opposte tra loro, non si osserva affatto nelle categorie di Kant. E qual'è la ragione? non è veramente, perchè egli non ammette la deduzione da alcun principio: il principio ci è, ed è la percezione pura del me. Ma è la natura del principio che dichiara l'impossibilità della deduzione, e fa che Kant accetti le categorie come fatti empirici. Se il principio è un fatto, se l'unità sintetica del me è il mio pensiero individuale, se questo principio è un fatto empirico; è ben ragione che le categorie non si possano dedurre da esso, è necessità che si accettino non come necessarie determinazioni di un principio che non è nè assoluto nè universale. La logica deve in prima dimostrare sè stessa, dice Hegel: stabilire la scienza sopra concetti che non si deducono significa che essi sono presi a caso: ed in tal modo come si dirà che la logica sia la prima delle scienze? Una scienza senza deduzione logica somiglia ad un corpo umano senza cervello. Il rimprovero che Kant fa ad Aristotele cade sopra di lui medesimo. Imperocchè se riconobbe il gran momento delle categorie nella scienza, non potette smettere quell'uso tanto comune nelle scuole di presentarne una tavola a proprio piacimento, senza nissuna necessità logica che mostrasse la loro generazione. Ed allora, perchè la scienza deve rigettare quelle di Aristotele? non è la novità ad arbitrio, ma la novità logica quella che innamora nella

scienza. Ma non è questo solamente il difetto che presenta il principio onde deduce Kant le sue categorie: esso è particolare perchè è soggettivo. Il principio delle categorie kantiane è la coscienza, perchè tutte le idee ed i giudizii in quella si appuntano: ed in tal modo si avvera ciò che Kant dice di sè stesso paragonandosi nella metafisica a Copernico nell'astronomia. Costui spiegò il movimento dei corpi celesti facendo girare là terra insieme cogli astri intorno al sole: e Kant per ispiegare la cognizione umana suppone che gli oggetti girino intorno all'uomo. Il perchè le categorie essendo derivate da un principio subbiettivo, non potevano avere un diverso valore. E qui è da notare che Kant, mentre da una parte dice che le categorie servono a conoscere gli obbietti, dall'altra nega che la cosa si possa in sè conoscere. Egli è pur vero che colle idee si può costruire la natura, purchè però quelle non dipendano da un principio che è subbiettivo. Qui sta veramente il nuovo di Kant, nel dire cioè che colle categorie, dove si trovano gli elementi primi della conoscenza delle cose, tutto si può conoscere. Ma come è possibile che queste categorie esprimano perfettamente le cose, se sono manifestazioni di un pensiero individuale? chi ci può assicurare che le leggi delle cose rispondano perfettamente alle leggi del nostro pensiero? la costruzione della natura fatta dall' intelletto colle sue categorie non esce fuori dei limiti d' un idealismo soggettivo. Kant stesso

riconosce l'impossibilità di arrivare alla cosa in sè, perchè si vede incapace di giungere alle cose mercè le categorie e l'intuizione sensibile. Che anzi egli pone tra le cose in sè ed il subbietto il limite della contraddizione, acciocchè nissuno osi passare fuori del subbietto: mentre ammette nelle stesse categorie la conoscenza immediata delle cose, come p. es. nella categoria della sostanza, della esistenza, della realtà. Ma anche quando l'oggetto non fosse conoscibile, quando egli pone tra le categorie e le cose la negazione dell'affermazione, ciò vuol dire che con quella noi conosciamo ciò che è di là del limite; perchè se l'affermazione è soggettiva, la negazione, dovendo essere contraria, sarà oggettiva. Kant resta con una opposizione generale tra il subbiettivo e l'obbiettivo, e non è capace di ammettere il primo termine se non colla distruzione del secondo. Ed è qui finalmente dove si manifestano le idee antiche che inceppano lo sviluppo delle nuove. Mentre pone principale attenzione sui giudizii sintetici *a priori*, nei quali è un rapporto tragli opposti, questo rapporto che dovea essere il seme delle più belle speculazioni, rimane abbrividito dalla contraddizione della vecchia logica. Mentre Kant ammette l'opposizione tra le varie categorie e per fin tra il subbietto e l'obbietto, distrugge queste opposizioni col dire che le cose in sè non esistono, perchè l'intelletto uscendo fuori di sè stesso cade nella contradizione. Mentre indovina le antinomie che si tro-

vano nel mondo, le distrugge per la paura di ammettere la contradizione come legge delle cose. Chi non vede in Kant il contrasto tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo della scienza? La dialettica kantiana fugge quella contradizione che fu il soggetto della filosofia platonica ed aristotelica: e mentre i filosofi anteriori considerarono la contradizione nelle cose, Kant la pone nel pensiero, distruggendo quella del mondo esterno. Le negazioni di Hume non erano perciò affatto distrutte: perchè se le categorie di Kant non hanno alcun valore obbiettivo, se le cose in sè sono da lui poste fuori la scienza, lo scetticismo rimane saldo. E fu la negazione della contradizione che facendo sfuggire dalle mani di Kant la realtà, gli fa confermare le negazioni di David Hume.

Capitolo IV.

Fichte.

Salomone Maimon israelita nato in Lituania nel 1755, seguace della filosofia di Kant, volle riformare la dottrina del suo maestro in qualche punto. Egli scrisse l'opera *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des denkens*, alla quale si

rapporta l'altra che ha per titolo *die Kategorien des Aristotelis* (1794). Secondo lui la filosofia è la scienza delle forme, e la dottrina delle categorie occupa un luogo importante in quella. In riguardo al tempo ed allo spazio non ammette nè la dottrina di Leibnizio, secondo la quale queste due idee sono forme delle cose in sè e sono percepite dai sensi, nè quella di Kant nella quale sono riconosciute come forme della sensibilità. La difficoltà è insolubile, dice Maimon, perchè noi non conosciamo nè le cose in sè, nè la facoltà di conoscere. Nelle categorie e nelle forme del pensiero si allontana dalla dottrina di Kant. Le forme del pensiero sono i rapporti possibili tra gli oggetti indeterminati: le categorie sono questi stessi rapporti, in quanto sono considerati non come semplici rapporti fra gli obbietti indeterminati, ma come rapporti reali tra gli obbietti indeterminati in sè e determinabili. Le forme sono la condizione delle categorie, perchè queste per realizzarsi le suppongono. Le categorie sono i predicati elementari e necessarii di tutti gli esseri reali: le forme non sono predicati, ma modi determinati *a priori* dell'applicazione dei predicati ai soggetti in genere. La tavola delle categorie secondo Maimon è la stessa di quella di Kant, salvo quella di relazione. Egli però la deduce diversamente. Tutte le forme del pensiero, tutti i modi del giudizio sono da lui ridotti al principio di determinabilità che implica ogni giudizio. Le forme infatti sono determinate

negativamente dal principio di contradizione e positivamente da quello di determinabilità. Maimon osserva che la forma del giudizio ipotetico è in fondo il modo categorico; e Kant ha errato deducendo di là la categoria di causalità che identica con quella di sostanza. Tutti i giudizii sono categorici, sieno affermativi, sieno negativi, sieno universali, sieno particolari. Ogni giudizio, ogni pensiero riposa finalmente sull' idea di sostanza, di realtà, nell'oggetto insomma determinabile. Ma come noi applichiamo queste categorie alla realtà che è la suprema categoria? Ecco la gran questione che Maimon risveglia. Lo Schulze disse che la filosofia critica non ha stabiliti i limiti delle facoltà umane, ed ammette che i principii logici sono la misura della verità. Maimon osserva che le leggi logiche non valgono ad apprendere le cose in sè; poichè i concetti puri si applicano all'oggetto in generale del pensiero, come le matematiche pure, ma non alla esperienza. E mentre la filosofia di Kant ammette quest'applicazione come un fatto della coscienza, Maimon dichiara che questo fatto è una illusione, e che le categorie possono solamente applicarsi agli oggetti della matematica pura. La grande obbiezione, quella che egli apporta intorno alla categoria della realtà, è distrutta da Fichte, il quale dice che il dritto dell'applicazione di questa categoria non si può dedurre perchè è assoluto. Fichte fa un passo molto più ardito di Kant; egli immedesima la realtà e l' idea, ed in tal

modo le categorie sono ideali e reali. Esaminiamo dunque il loro valore.

Il principio della scienza, dice Fichte, deve esprimere un atto dello spirito, il quale è l'espressione dell'atto primo da cui procede la coscienza. Ora se si piglia un fatto qualunque della coscienza empirica e si toglie da lui tutto ciò che appartiene all'esperienza, resta allora ciò che è impossibile a togliere. In ogni giudizio, p. es., $A=A$, se si fa astrazione dall'oggetto, resta la forma che consiste in un rapporto tra il soggetto e l'attributo. Questo rapporto si può esprimere così: l'io è uguale all'io, ovvero io sono io. Questo giudizio è assoluto, perchè riposa sopra una certa attività dello spirito: poichè l'io si pone per attività propria, e l'agente ed il prodotto, l'azione ed il fatto sono identici. *Io sono* è l'espressione di un fatto azione: *io sono io.* dinota l'identità fra il soggetto e l'attributo: l'io si pone perchè è, ed è perchè si pone. E siccome l'io come soggetto assoluto è ciò la cui essenza consiste nel porre sè stesso come esistente, così ciò che non è l'io, è il non io. Ora se questa è la natura del giudizio logico, di radicarsi cioè nel pensiero, ponendo mente all'attività di esso si avrà in prima la categoria della realtà. Tutto ciò che si suppone nel giudizio $A=A$, è reale perchè ciò che è posto in una cosa, perchè è posto, è realtà. Tale è l'io che è il principio della conoscenza nel sistema logico, ed il principio della esistenza nella realtà delle

cose. Lo scetticismo di Maimon si poggia sulla questione: come noi applichiamo la categoria della realtà? Ma la realtà, dice Fichte, non si deduce perchè è assoluta ed è il principio di tutte le categorie: lo scetticismo di Maimon lo suppone perchè riconosce l'autorità della logica. Solo l'io è il principio da cui si deduce la categoria della realtà. Nella deduzione delle categorie, continua Fichte, Kant è stato sulla via del principio assoluto, ma non l'ha saputo presentare in una maniera precisa. Spinoza non nega la coscienza empirica ma la coscienza pura: egli pone l'io non nell'io ma in Dio; ma come si va dalla coscienza empirica alla pura, se questa è data nella coscienza individuale? In tal modo Fichte è Descartes e Spinoza insieme, è il pensiero e la realtà: egli compie il difetto del noumeno kantiano. Fichte deduce il secondo principio —*A* non è =*A*. Esso è un principio opposto al primo e vero come il primo: e siccome l'io è quello che si contiene nel primo, così il non io si contiene nel secondo. Il terzo principio poi è espresso così: l'io ed il non io sono posti dall'io, in quanto si limitano reciprocamente, in modo che la realtà dell'uno è distrutta dalla realtà dell'altro. Questo terzo principio importa il limite che è la negazione della realtà e della divisibilità dell'io: poichè l'io ed il non io non possono esser distinti, se non si limitano e si dividono tra loro. L'io ed il non io sono parti dell'io assoluto. Il non io è ciò che non è l'io: e l'io è ciò che non è

il non io. Il non io opposto all' io assoluto è il nulla: il non io opposto all' io limitato è una grandezza negativa. Ora che cosa volle Fichte considerare in questi tre giudizii se non i principii d'identità, di contradizione e di ragion sufficiente? Difatti, egli trova nell' identità la differenza, e nella differenza l'identità, e la ragione dell'uno e dell'altro principio nell'assoluto. Quindi distingue la sintesi e l'antitesi, e dimostra che l'una suppone l'altra ed entrambe suppongono la tesi primitiva, ovvero ciò che dà unità al sistema. Nel primo principio si trova la categoria dell'affermazione, nel secondo quella della negazione e nel terzo quella della limitazione, perchè l' io è opposto al non io, in quanto sono entrambi determinati. In quanto il non io determina l' io, l' io come attività suprema si determina esso stesso: ora è contradittorio che l' io si determina esso stesso e che il non io determina l' io. Il mezzo di conciliazione della realtà e della negazione è la determinazione reciproca: poichè l' io determinandosi si nega, e pone una cosa eguale al non io: dunque nel non io è la negazione dell' io, ossia la determinazione reciproca è quella che pone la quantità dell' io opposta alla quantità del non io. Per la determinazione o negazione dell' io è posta la negazione e la realtà del non io, e per la determinazione e negazione del non io è posta la negazione e la realtà dell' io. Ecco come Fichte deduce le categorie della quantità di Kant. Passa poi a sciogliere tutte le antitesi

che si contengono in varie proposizioni, ed anche quelle che Kant ritrovò nelle categorie di relazione, cioè nella sostanza, nella causa e nella reciprocità tra l'azione e la passione Nell' io, in quanto si pone lui stesso come determinato dal non io, si trovano le opposizioni le quali si conciliano per la relazione e determinazione reciproca. Difatti, se l' io è la suprema realtà, egli si pone, ed è in quanto si pone; dunque bisogna in lui concepire un' attività. Ma se l' io si determina, l'attività è in parte distrutta: epperò bisogna supporre una passività nel non io che è la negazione positiva. E siccome l'io è in uno stato passivo per la determinazione reciproca, così nel non io vi deve essere un'attività: epperò il non io non ha realtà se non in quanto l' io è passivo.

Il concetto di causalità risolve la contradizione: la realtà è là dove è l'attività, e la negazione è là dove è la passività. L' io, ponendosi come determinato, è attivo e passivo: cioè come determinantesi è attivo, come determinato è passivo; dunque è attivo e passivo, è realtà e negazione. L' io infatti, in quanto è assoluto, è un *quantum* assoluto; ma determinandosi, determina la quantità limitata della sua realtà: epperò si trova determinata la quantità della negazione. Il *quantum* determinato della realtà è la negazione della totalità. Ma per opporre un *quantum* alla totalità, ci bisogna la divisibilità per la quale l'una si riferisce all'altra. L' io è attività, ed il

non io è passività: e la passività si riferisce all'attività per la quantità. Il *quantum* dell'attività importa la diminuzione della quantità assoluta, e non essendo totalmente attivo, è passivo. La passività adunque è opposta all'attività totale. non alla parziale. Qui sono spiegate anche le categorie della quantità di Kant. Ora è da vedere come si trovi la categoria della sostanzialità nell'io. Tra la causalità e la sostanzialità vi è questa differenza, che in questa l'attività è determinata dalla passività, mentre in quella la passività è determinata dall'attività. L'io in quanto rinchiude ogni realtà, è sostanza, in quanto poi è limitato, è accidente. L'accidente è inerente alla sostanza, la quale non si concepisce senza di quello. La realtà assoluta si divide in altre realtà che sono i suoi modi d'agire; poichè l'io è sostanza, in quanto in lui si contengono tutti i modi possibili di azione. Non vi è dunque che una sola sostanza che è l'io, ed in essa sono posti tutti gli accidenti e le realtà possibili. Ecco poi come deduce il principio di reciprocità. L'io determina ed è determinato pel principio di causalità, perchè il non io ha realtà in quanto l'io è passivo, ed è passivo l'io in quanto è sostanza. Di qui nasce la necessità di ammettere l'azione e la passione che si determinano reciprocamente, in quanto si determina l'attività indipendente dell'io. Di qui nascono le due proposizioni che sono il fondamento della filosofia pratica e teoretica, cioè l'io è determinato dal non io, ed il

non io è determitato dall' io. Nel vero: l' io come attivo suppone una cosa passiva; ma questa determinazione dell' io e del non io suppone un'attività prima che si trova nell'io, alla quale non risponde nissuna passività. Quest'attività prima determina l'attività oggettiva, ossia l'attività dell'oggetto è il pensiero dell'oggetto stesso che è una determinazione dell' io, e quindi è un pensiero. Quest'attività dell'oggetto che determina il soggetto è il noumeno. In tal modo il non io, essendo una determinazione, produce, e l' io è l' intelligenza in quanto è determinato dal non io. L' intelletto conosce la determinazione dell' intuizione e crede alla realtà del suo contenuto, poichè non ha coscienza della sua produzione. L' io infinito della sua attività si pone come limitato: e la sua attività si riferisce a qualche cosa d'opposto che è l'oggetto, la resistenza. Queste due attività si conciliano, quando si concepisce l'attività pura dell' io in rapporto all'attività oggettiva, come il rapporto di causa ad effetto. In tal modo l' io per la sua attività si determina, e quella sua attività si porta immediatamente sull' io, mediatamente sul non io. Così è l' io che pone l'oggetto, e, ponendolo, questo non dipende che da sè. Da ciò è facile dedurre le tre categorie della modalità; poichè la necessità e la possibilità nascono dall'attività produttrice: questa è la libertà della produzione la quale sorpassa il limite, e quella è il limite stesso posto dall' intelletto. La reale esistenza poi non è altro che la sintesi del

necessario e del contingente. Il tempo e lo spazio sono considerati da Fichte come indipendenti dalle categorie. L'immaginazione è una facoltà che è tra il finito e l'infinito, tra il determinato e l'indeterminato. Ora in quanto l'intelletto pone un limite nella immaginazione, si dà luogo al momento, al tempo, il quale è la forma della coscienza e del senso intimo. Lo spazio poi al pari del tempo ha luogo nella stessa immaginazione, in quanto due oggetti sono considerati incapaci di esistere senza incontrarsi in un punto. Esso è dunque la forma, la soggettiva condizione della possibilità della intuizione esterna: poichè tutto ciò che è intuito non può essere considerato come determinato se non nello spazio. Lo spazio ed il tempo dunque sono rispetto alle categorie come l'abito al corpo, e come il corpo alle ossa.

Fichte dice che la sua dottrina tiene il mezzo tra l'idealismo dogmatico ed il dogmatismo reale, e chiama il suo sistema un idealismo critico. E veramente egli prova ciò che in Kant era dogmatico. Kant, dice Fichte, parte dalla critica della ragion pura, dalla riflessione dove il tempo e lo spazio e la varietà delle cose sensibili son già presenti all'io e poste dall'io stesso. Ciò che Kant ammette come dato immediatamente, noi l'abbiamo dedotto *a priori* e veramente posto nell'io. Dalle quali parole il carattere della teoria della scienza è indicato. Tutte le difficoltà che noi trovammo nella filosofia di Kant, sono state corrette da Fichte: e noi avendo detto che i difetti della critica della

ragion pura costituiscono l'uomo vecchio di Kant, a ragione possiamo affermare che Fichte ha rimodernato Kant. Prima però osserviamo un poco la relazione tra la critica della ragion pura e la teoria della scienza.

Lo scopò di Fichte non è affatto diverso da quello di Kant: tutti e due vogliono trovare un principio il quale sia il vero sostegno della scienza, e tutti e due non sanno trovarlo che nel pensiero, perchè l'ordine delle cose segue l'ordine delle idee. La preferenza dell'idealismo al realismo è comune a questi due filosofi. L'idea è la massima realtà; e ponendosi il pensiero come contenente delle idee, si pone la vera base dell'idealismo. Fichte sollevando la scienza al puro idealismo immedesima la metafisica colla logica, come Kant, ed in essa agita i più gravi problemi della scienza. Fichte e Kant portano attenzione sulla relazione tra gli opposti, e credono che la soluzione della possibilità della scienza stia nell'esaminare la ragione di questa relazione. Kant riconobbe il gran valore delle categorie nella scienza ed in esse ripose la questione più vitale di quella: e Fichte è così persuaso della importanza delle categorie che accetta le medesime di Kant, anzi le coordina, le pone in un sistema e le deduce. Fichte al pari di Kant segue il principio cartesiano, e non fa altro che perfezionare l'*io penso* riconoscendolo come principio apodittico nel quale è posta la scienza. Le categorie di Fichte sono lo scheletro della scienza,

mentre la immaginazione e la intuizione le individuano nel tempo e nello spazio: e così anche Kant riconosce che gli elementi più semplici sono le categorie, alle quali si perviene astraendo dalla intuizione per arrivare al puro intelletto. Infine, come Kant vuole per mezzo delle categorie arrivare la realtà, così Fichte nell'ordine delle categorie dimostra la realtà obbiettiva. Il trascendentalismo critico è comune ai due filosofi. Ma ciò che soprattutto dimostra la grande relazione tra questi due filosofi, è che Fichte ha rimodernato Kant. Egli ha compreso lo stesso pensiero del suo antecessore nella scienza, ed ha voluto riformare la critica della ragion pura. Due sono i meriti di Fichte che noi dobbiamo riconoscere nella dottrina delle categorie: egli ha non solo ordinate le categorie, ma dato loro quel valore reale che presso Kant non aveano. Kant pose il principio delle categorie nell'unità sintetica della coscienza: questa unità non è una vera produzione, perchè egli derivò le categorie dal giudizio, il quale contiene l'unità che non esclude distinzione. Ed invero: Kant ripetendo l'origine delle categorie dal giudizio si trovò con due termini distinti, i quali formano i giudizii sintetici *a priori* di cui non seppe dire qual fosse l'unità: quindi non potette concepire l'unione tra il subbietto e l'obbietto, e rimase colla opposizione dei due termini, od al più cercò distruggere uno per dichiarare valido il solo subbiettivo. Questa opposizione è presa ad esame

da Fichte per unificarla: il perchè egli la deduce da una unità originaria la quale contiene il soggetto e quell'oggetto, che Kant avendo diviso non seppe più unificare. Kant distinse la cosa in sè dalla categoria, e disse la prima obbiettiva e la seconda subbiettiva, poichè mosse dal giudizio che ammette questa distinzione. Fichte dice che la cosa in sè ed il soggetto s' immedesimano nell' io dell'autocoscienza, nell' io che è assoluta produzione di sè: il soggetto e l'oggetto sono dunque due posizioni diverse dell' io stesso. Ed appunto perchè Fichte immedesima la cosa colla categoria, egli deduce le categorie. Kant ammette le categorie perchè il pensiero le pensa, solo perchè ci è un fatto che è il giudizio in cui esse si trovano. Ora nel giudizio kantiano trovasi la relazione tra gli opposti; e questa relazione come si può spiegare? Se è un fatto il giudizio che la contiene, e se non si può oltrepassare questo fatto, le categorie saranno forme sterili del pensiero, non saranno vere attività reali. Quando non ci è l'attività del pensiero che rende reali queste forme, il pensiero stesso non si costituisce come principio che tutto contiene: non può dire a sè medesimo: Io sono tutto. Esso non può costituirsi come superiore all'oggetto; ha ancora bisogno della natura, non può dire ancora: Io sono io, io pongo il non io, io sono io ed il non io. Questo coraggio non ha il pensiero kantiano; perciò le categorie, mentre in Fichte hanno vita

ed hanno dritto a dirsi reali come l'io, in Kant addivengono ombre del pensiero. Il pregio di Fichte, dice Spaventa, è la mentalità, cioè l'aver saputo trovare il vero principio uno dal quale può nascere la deduzione delle categorie. L'aver saputo dedurre e l'aver trovato il vero principio delle categorie fu per Fichte la più bella gloria nella scienza. Michelet dice che la teoria della scienza è una meraviglia di dialettica vigorosa ed inflessibile, che occupa il mezzo tra Kant ed Hegel. Dopo i dialoghi di Platone in cui si esaminano le relazioni tra l'essere ed il non essere, non si trova altro filosofo che abbia dedotto con un vero magistero di dialettica le categorie. Perciò se Kant pose nel vero luogo la logica immedesimandola colla metafisica, Fichte è propriamente il primo che abbia dato un saggio di dialettica reale perchè dedusse le categorie da un principio genealogico.

Fichte ripiglia la questione là dove Kant si arrestò. Le categorie kantiane furono incapaci di pervenire alla realtà, perchè il pensiero fu considerato come subbiettivo. Fichte cerca dare alle categorie un principio, il quale abbracciando l'elemento subbiettivo ed obbiettivo poteva contenere la realtà negata da Kant. Ora ha egli mai raggiunto questo scopo? La risposta è negativa. Noi abbiamo già visto che l'uomo nuovo di Kant è il suo idealismo posto nel pensiero, il quale ha un elemento reale e vive nella scienza. L'uomo vecchio è l'idealismo kantiano il quale o rigetta, o

nega, o non cura il realismo. Beck nel suo schizzo sulla filosofia critica disse che a voler conoscere veramente lo spirito della ragion pura bisogna dire che la cosa in sè è assolutamente determinata, e che essa altro non è che lo spirito pel quale vengono determinate l'esistenza e la qualità delle cose, e che ogni realtà nella conoscenza poggia sulle nostre idee subbiettive. E Fichte disse che Beck fu il primo che avesse bene conosciuto il vero senso di questa dottrina. Fichte giudicò l'interpretazione della filosofia kantiana piuttosto secondo il suo spirito e secondo le sue convinzioni. Imperocchè Kant non disse, ma quasi voleva dire che il pensiero è tutto: e non mancano luoghi in cui volle toccare la realtà: ma attenendosi più strettamente alla logica, la nega. Fichte compie in certo modo, ma non perfettamente le aspirazioni di Kant. Egli dice: Il pensiero è tutto perchè ogni realtà è posta dall'io limitandosi e negandosi nel non io. La realtà che esce fuori dell'io, che cosa può mai essere? se esce fuori dell'io, è un non io: dunque l'oggetto sta nel soggetto, dunque la realtà sta nel pensiero, dunque la realtà è una modificazione del mio pensiero. Questo è il grande di Fichte, l'aver detto che tutto nasce dall'io, dal pensiero, dalla mente e che ciò che non è mentale non può essere reale. Nondimeno l'idealismo deve spiegare tutte quante sono le pretensioni del realismo per potersi dichiarare vero nella scienza: e Fichte le ha spiegate solo nella forma, cioè solo in apparenza, ma non in realtà.

E perchè? il realismo vuole la cosa in sè, ciò che è distinto dallo spirito, vuole l'oggetto: esso non è contento di vedere le cose nello specchio, le vuole reali, naturali e distinte. Ora Fichte che cosa fa? trasporta questa realtà nello spirito e dice: qui ci è tutto, qui io trovo tutto, il pensiero contiene sè stesso e le altre cose obbiettive. Egli è vero che le cose nel pensiero hanno tutta la realtà, purchè però si dimostri che in esso si contengono. Ora qui è il debole del sistema fichtiano; se ci. è bisogno del non io, perchè avvenga l'io, allora il non io sarà sempre estrinseco all'io e non sarà da lui compreso. E poi, ha mai Fichte dimostrato come dall'io nasca il non io? Il metodo di Fichte non muove dal principio il quale nella sua unità contiene la differenza. L'unità da cui si sdoppia questo io e non io, manca affatto, e questa mancanza fa che all'idealità sfugga la realtà. Perciò è che il realismo si trova in apparenza nel sistema di Fichte, ma in sostanza è un vero idealismo ancora subbiettivo. Infatti per potersi conseguire la realtà, bisogna salire al vero principio da cui essa può nascere. L'io di Fichte se è relativo, come allora nasce legittimamente la realtà obbiettiva, se non vi è proprio in esso contenuta? se poi è assoluto, come si spiega questo sforzo che fa l'io stesso per arrivare l'assoluto? come si comprende che l'io essendo assoluto tende a qualche cosa fuori di sè? Non basta il dire che il pensiero è l'essenza delle

cose: bisogna ciò dimostrare, bisogna trovare il principio in cui già si contenga il subbietto e l'obbietto; ed allora la deduzione dell'io e del non io sarà facile, e chi nol sa? Ecco perchè le categorie sebbene sieno opposte tra loro, pure considerate rispetto al loro principio non riposano nella vera unità. L'io stesso, da cui si deducono, è già una determinazione, è la coscienza: perciò non sono veramente opposte, perchè non abbracciano idealmente e realmente l'obbietto ed il subbietto, ma solo formalmente. Il principio da cui esse nascono non è tale da comprendere l'essere ed il pensiero, perchè l'io è ideale a condizione che escluda da sè il non io che è il reale, ed il non io è tale in quanto esclude da sè ogni idealità. Nel principio di Fichte si osserva piuttosto l'opposizione che l'unità: si vede proprio che vi sarebbe bisogno di un principio che contenesse l'io ed il non io: e quale è mai questo indeterminato reale ed ideale? In un luogo delle sue opere volendo Fichte mostrare la differenza del suo metodo da quello di Kant si esprime così: « Kant prova l'idealità dell'oggetto dalla « presupposta idealità del tempo e dello spazio: « noi al contrario proviamo l'idealità del tempo « e dello spazio dalla provata idealità dell'og- « getto. Se Kant ha bisogno dell'oggetto ideale « per poter concepire il tempo e lo spazio, noi « abbiamo bisogno del tempo e dello spazio per « porre l'oggetto. » Certamente l'idealismo di Fichte è più *a priori* dell'idealismo kantiano:

ma essi però, sebbene diversi, si combinano nell'essere entrambi subbiettivi, poichè tanto il noumeno di Kant quanto la cosa in sè, il non io di Fichte non sono compresi realmente nel pensiero. Tanto Kant, quanto Fichte non sono usciti fuori dei limiti della coscienza: imperocchè se il primo considera l'oggetto come una cosa che sorpassa la coscienza, il secondo determina il non io come oggetto dell'io, come si riproduce nella coscienza stessa. La dottrina dunque di Fichte non è arrivata alla vera unità dei due termini (1).

CAPITOLO IV.

Schelling.

La dottrina delle categorie dopo Kant e Fichte addivenne una questione la più principale nella filosofia. Acciocchè le categorie fossero logicamente dedotte ed avessero un valore reale nella scienza, era mestieri che il principio di quella fosse reale. Il pensiero dunque di Schelling fu non solo di trovare un principio reale delle categorie, ma di applicarle alla natura, essendo esse le leggi reali e della mente e della realtà. E se

(1) Vedi HEGEL nella *Filosofia dello spirito*, pag. 13, § 416.

per mezzo di Fichte le categorie occuparono il luogo della dialettica, per mezzo di Schelling addivennero universali leggi del pensiero e del cosmo. Le categorie di Schelling furono le stesse di quelle stabilite da Kant: solamente ebbero, come presso Fichte, una diversa natura, la quale deriva dal principio onde le deduce e dal sistema che le anima. Perciò nulla possiamo dire intorno alle categorie di Schelling, se mai non le svolgiamo nel loro sistema.

Schelling nell'esporre il principio della scienza muove dalla coscienza come principio della conoscenza. La coscienza dipende da un'altra superiore di cui è una modificazione: ma non si può risalire al di là della coscienza di sè. La coscienza empirica è distinta dalla pura, perchè nella prima si trova un pensiero determinato; nella seconda che si esprime non per io penso, ma per io sono, vi è un oggetto indeterminato. L'io assoluto in quanto è indeterminato non è alcun soggetto, non è alcuna cosa; ma la cosa, l'oggetto è dedotto dall'io per mezzo dell'intuizione intellettuale, per la quale ciò che produce è identico al suo prodotto. L'atto primo della intuizione intellettuale dà il principio della filosofia, producendo il soggetto e l'oggetto. Ecco come l'io che produce è identico all'io che è prodotto. Se l'io assoluto non è l'oggetto, l'io è quello che si fa oggetto. L'io è oggetto per sè stesso, perchè tutto quello che è oggetto, è fisso, è passivo e dipende dalla sua attività infinita. L'io, in quanto è infinito nella intuizione,

si limita, divenendo oggetto della intuizione. Il limite è reale in quanto è indipendente dall' io, ed è ideale in quanto è dipendente dall' io, senza di che l' io non si porrebbe come limitato. Queste due attività, l'una ideale e l'altra reale, sono i due fattori della coscienza. Ma bisogna esaminare tutti gli atti che ad essa ci conducono.

Perchè l' attività ideale dell' io infinito sia limitata, e quindi ne nasca la coscienza di sè, bisogna considerare tre atti principali: il primo incomincia dalla sensazione e va sino all' intuizione produttiva; il secondo dalla intuizione produttiva sino alla riflessione; ed il terzo dalla riflessione sino alla volontà assoluta. L' io arriva a conoscersi come limitato, perchè nella coscienza vi sono due attività opposte, le quali danno un equilibrio, che ha per prodotto una materia prima pura. Se questo risultato durasse, l' io non sarebbe limitato: ma siccome vi ha la sensazione quando l' io è determinato, e l' io è attività; così a lui non può essere opposta che la negazione dell'attività: dunque ciò che l' io sente, non è distinto da lui. L' io non può sentire, se non vi sia in lui l'attività che è al di là del limite, e questo deve cadere nella stessa attività ideale. Ma passare il limite ed essere limitato è una stessa cosa, epperò il limite è determinato. Nella sensazione vi è antagonismo tra l' io ideale e l' io reale, e questo è distrutto dalla intuizione produttiva che è il primo passo verso la intelligenza. La teoria della intuizione

produttiva muove dal principio che l'attività che sorpassa il limite e quella che è ritardata nel suo limite sono opposte tra loro, l' una come la cosa in sè, l'altra come l' io in sè. Nell' io vi è un'attività infinita, ma essa è nell' io, in quanto l' io la pone cóme sua, nè può concepirla come sua senza distinguerla dall'attività infinita. L' io, come soggetto dell'attività infinita, è virtualmente infinito: ma l'attività, in quanto attività dell' io è finita. L' io, è in uno stato continuo di espansione e di contrazione, e questo costituisce la sua produzione. L'attività dell' io è positiva, e quella della cosa in sè è negativa: e la sintesi di questi due infiniti è la materia. Nella materia infatti si trova la gravitazione che è la sintesi della espansione e dell'attrazione: quindi le tre proprietà di essa, la lunghezza, la larghezza e l' impenetrabilità nascono dal magnetismo, dall'elettricità e dal processo chimico. I tre momenti della costruzione della materia rispondono ai tre atti della intelligenza. Il primo è l' atto privo di coscienza ove l' io è soggetto-oggetto, ed a quest'atto risponde nella materia il momento in cui essa è il punto ove sono riunite le due attività. Nel secondo atto l' io è limitato dalla sensazione, e non sa che esso si limita: ed a questo atto risponde nella materia il momento in cui le due forze si separano. L'elettricità rappresenta nella natura ciò che la sensazione nell' intelligenza. Il terzo atto è quello per cui l' io diventa oggetto sensi-

bile per l' io stesso, e le due attività si uniscono in un prodotto comune che è la materia. Perciò Schelling dice la materia lo' spirito spento.

Il secondo passaggio è dalla intuizione produttiva alla riflessione: vediamo quest'altra trasformazione dell' io. L' io arriva a conoscersi come produttivo, quando nella produzione si trova un principio che rapporta l'attività dell' io all'io stesso, e la spinge ad andare al di là del suo prodotto. Ora nell' io vi sono tre attività, una semplice che ha per oggetto l' io, un'altra composta che ha per oggetto l' io e la cosa, l'ultima che distingue l'una dall'altra è nel limite ed al di là del limite. L' io è al di quà del limite, al di là la cosa: epperò l' intuizione che è al di là del limite ed al di là dell' io, è esterna, e l'attività intuitiva che è nell' io, è interna. Se l' io deve conoscersi come produttivo e distinguersi dalla produzione, l' intuizione esterna deve separarsi dalla interna. Il senso interno è quello che rapporta l' una all'altra: ed il risultato di quest'azione è da una parte l'oggetto sensibile distinto dalla intuizione come atto, e dall'altra il senso interno. L' io però non può opporsi l'oggetto senza sentirsi limitato, e dalla limitazione nasce la cosa in sè ed il subbietto in sè. Come l' io si sente in quanto tende al di là di ciò che si sente, così per conoscersi come produttivo deve tendere al di là del suo prodotto. L' intuizione che va al di là del limite, è esterna: quella che va al di quà del limite, è interna: ecco il senso

interno e l'oggetto sensibile. L' io in quanto è considerato come attivo, dà luogo al tempo, e l' intuizione per la quale il senso esterno diventa oggetto, è lo spazio. Il tempo è lo spazio fluido, e lo spazio è il tempo fisso. Noi siamo arrivati al punto dove Schelling deduce le categorie di Kant, e dalle cose esposte siamo capaci di comprenderne il valore e l' importanza. Il tempo e lo spazio sono indivisibili nell'oggetto, poichè questo è lo spazio determinato dal tempo: ciò che determina il riempimento dello spazio, ha sostanza nel tempo; ciò che viceversa fissa il tempo, ha sistema nello spazio. Ma ciò che nell'oggetto ha una pura esistenza, nel tempo è precisamente ciò per cui l'oggetto appartiene al senso interno: la grandezza nel tempo apparisce come accidentale: e ciò che corrisponde al senso esterno ed ha grandezza nello spazio, è il necessario ed il sostanziale. Come dunque nello stesso tempo l'oggetto è estensione ed intensità, così è sostanza ed accidente: l'una e l'altro sono inseparabili, e da tutte e due viene completato l'oggetto. Ciò che nell'oggetto ha sostanza, ha soltanto una grandezza nello spazio: ciò che in esso è accidentale, ha soltanto una grandezza nel tempo. Per mezzo dello spazio riempiuto è fissato il tempo: per mezzo della grandezza nel tempo è riempiuto lo spazio in una maniera determinata. Il rapporto poi di causalità è la necessaria condizione, nella quale l' io può riconoscere l'oggetto come oggetto. Se

l'immagine rimane durevole nella intelligenza, se il tempo viene fissato, l'oggetto non può essere riconosciuto che come presente. Non si dà per l'intelligenza alcun oggetto senza la successione: epperò il rapporto di causalità è inseparabile dagli oggetti. Secondo Schelling i modi di azione, pei quali gli oggetti vengono a nascere, sono le categorie. La causa è sostanza, e l'effetto è accidente: ma queste due categorie sono ideali: e la terza che risulta da esse è reale. Nella categoria dell'azione reciproca l'oggetto diventa per l'io sostanza ed accidente, causa ed effetto. Pel rapporto di sostanza e di accidente è determinato un solo oggetto; pel rapporto di causa e di effetto è determinata una pluralità di oggetti; pel rapporto di azione reciproca finalmente gli oggetti sono riuniti in un solo. Questa sintesi si continua sino a produrre l'idea della natura, in cui tutte le sostanze sono riunite in una sola, con sè la quale è nel rapporto di azione e di reazione stessa. L'organizzazione dell'universo non è che l'intelligenza, che in mezzo ai suoi prodotti cerca il punto d'indifferenza, o l'equilibrio assoluto. L'individualità nasce dall'essere indipendente: ed è al di là della coscienza individuale. L'intelligenza assoluta è la sintesi assoluta, e per essere essa la coscienza, ossia per determinarsi, deve distruggersi la sintesi per riprodurla con coscienza. Nell'intelligenza assoluta non vi è tempo, mentre nella empirica tutto nasce successivamente. Nella sintesi assoluta vi è un'azione

che ha luogo fuori del tempo, nella coscienza empirica il tempo ricomincia perchè esso si avvera in un momento determinato dell'evoluzione. Il perchè il tempo non comincia propriamente nella coscienza empirica, ed il suo inizio nella intelligenza reale è dalla libertà assoluta. L'intelligenza assoluta è tutto ciò che è, fu, e sarà: l'intelligenza empirica, per essere qualche cosa, deve cessare di essere tutto ed esistere nel tempo. La successione e tutti i cangiamenti nel tempo sono l'evoluzione della sintesi assoluta per la quale tutto è predeterminato. La ragione ultima di ogni moto si trova nei fattori di questa sintesi: e come i fattori sono quelli stessi della opposizione primitiva, così il principio di ogni moto è nei fattori di quest'opposizione. Per conoscere come ogni successione addiventi obbietto, bisogna considerarla come limitata, ed ammettere una terza limitazione per la quale l'intelligenza possa distaccarsi dalla sua produzione e conoscersi come una produzione. Però l'intelligenza è produttiva: e la successione di rappresentazione non sarà limitata dalla intelligenza senza essere infinita in questa limitazione. L'intelligenza concepirà la successione ritornando sopra di lei stessa. Un tale prodotto è un prodotto organico che è causa ed effetto di lui stesso. L'universo è l'organo più grosso e più lontano dalla coscienza di sè, mentre l'organismo individuale è l'organo più immediato e più fino. Nel mondo vegetale un gran numero di cangiamenti non avvengono: la sfera si allarga

negli animali che sono dotati di senso. Gli animali rappresentano lo sviluppo della coscienza che noi deduciamo. L'organizzazione in generale è la successione delle rappresentazioni sospese nel suo corso. La successione interna considerata al di fuori è moto, e l'intelligenza ha coscienza di sè stessa in un oggetto che ha in sè un principio interno di moto: tale oggetto è vivente. L'organizzazione è il limite tra l'universo e l'intelligenza, la quale riconosce come identica a sè quella che è più perfetta. La simultaneità d'esistenza di tutte le sostanze fa una sola sostanza che è in continuo rapporto di azione reciproca con sè stessa: è l'organizzazione assoluta. L'organizzazione perciò, secondo Schelling, è la categoria dell'azione reciproca elevata alla più alta potenza. Il suo carattere è di essere prodotta e produttiva. La sensazione, la materia e l'organizzazione sono le tre potenze dell'intuizione: e le tre categorie dell'organismo, la sensibilità, l'irritabilità e la riproduzione corrispondono alle tre leggi della natura, il magnetismo, l'elettricità e l'azione chimica.

Fin qui si è detto in qual modo l'io si conosca come produttivo distinguendosi dal suo oggetto: ma non si è ancora dimostrato come l'io acquisti la coscienza della sua propria attività e come la determini; bisogna spiegare la riflessione e la volontà. La prima condizione della riflessione è l'astrazione: e l'intelligenza non può addivenire riflessione, se non distinguendosi dalla

sua attività e dai suoi prodotti. Per la separazione della nozione dal prodotto, del soggetto dall'oggetto avviene l'opposizione della nozione dal suo oggetto. La nozione e l'oggetto, prima identici, si oppongono tra loro, e poi di nuovo s'identificano. Il giudizio è l'intuizione diversa dall'intuizione produttiva: esso è lo schematismo che tocca da una parte la nozione e dall'altra l'oggetto, è il mezzo tra l'una e l'altro. Lo schema non è, come la immagine, una rappresentazione determinata: è l'intuizione della forma, secondo la quale un soggetto determinato può essere prodotto. Lo schema è per le nozioni ciò che è il simbolo per le idee: vi ha uno schema per ogni forma organica. Il giudizio si fa per mezzo dello schema, che è la regola sensibile della produzione di un oggetto. Per la sola astrazione empirica l'intelligenza non arriverebbe a separarsi dall'oggetto ed a concepirsi come esistente fuori di sè, perchè per lo schematismo la nozione e l'oggetto sono di nuovo uniti. La facoltà d'astrazione suppone nell'intelligenza un'astrazione superiore, per la quale il risultato della prima è fisso nella coscienza e l'oggetto è distinto non solo dal modo d'azione che produce un oggetto determinato, ma anche da colui che produce l'oggetto in genere. In ogni intuizione vi ha due cose: l'atto della intuizione e la sua nozione che la determina. Nell'intuizione primitiva l'atto di essa e la nozione sono uniti: e se per astrazione trascendentale si separano, l'in-

tuizione diventa indeterminata, e non resta che l'intuizione pura che è lo spazio. La nozione poi priva d'ogni intuizione è la determinazione pura, il concetto puramente logico. Ed allora non restano che le categorie, le quali possono tutte ridursi alla categoria unica, al tipo comune, alla categoria fondamentale e primitiva, la relazione. Ogni idea infatti di relazione ha il suo correlativo, come la sostanza e l'accidente, la causa e l'effetto, l'azione e la reazione. Ciò nasce dall'essere il senso interno ed il senso esterno identici; l'uno non può stare senza l'altro. Così p. es. la sostanza si trova nel senso esterno, mentre l'accidente è nell'interno. Le categorie matematiche sono subordinate alle dinamiche, perchè suppongono sempre la relazione, e contengono l'originario meccanismo della intuizione. Così la categoria della qualità riguarda il senso interno, e quella della quantità l'esterno. La ragione per la quale il tipo della relazione giace in fondo a tutte le categorie, è, perchè in ognuna i due primi concetti sono opposti tra loro, ed il terzo è la sintesi di entrambi: e perchè i due primi si avvicinano pel terzo, questo presuppone sempre la reciprocità. Se le categorie sono spoglie del loro schema per la trascendentale astrazione, allora non restano che i concetti logici. Così tolto lo schema dal concetto di sostanza e di accidente, resta il concetto del soggetto e predicato. Se nella quantità ogni intuizione è priva dell'unità, allora non resta che

la logica unità: così anche tolta la realtà allo spazio, rimane il concetto della posizione. Ma se le categorie della quantità e della qualità nascono dalla riflessione della intelligenza, o sopra le cose esterne, o sopra sè stessa, e le categorie di relazione dalla riflessione sull'oggetto; la trascendentale astrazione, se è più inoltrata, ci dà le categorie della modalità. Poichè se per l'astrazione empirica l'io si divide dall'oggetto, per la trascendentale l'io si eleva sopra di esso, ed allora l'io è intelligenza. Per un più elevato atto di riflessione l'intelligenza riflette egualmente all'oggetto ed a sè, ed allora, o riflette all'oggetto ed a sè come attività reale e si ha la categoria della possibilità, ovvero riflette all'oggetto ed a sè come attività ideale, e nasce quella dell'esistenza reale. Dall'unione poi dell'attività reale ed ideale nasce la necessità: imperocchè se il reale suppone un determinato tempo ed il possibile suppone il tempo, il necessario poi è posto in ogni tempo. Il necessario dunque è l'unione di questa contraddizione che si trova tra l'ideale e la reale attività. A quest'atto assoluto si arresta la filosofia teorica. In quanto poi quest'atto ha luogo nell'intelligenza, la filosofia teorica entra nel dominio della pratica: e qui noi poniamo fine al sistema di Schelling, che ha relazione colla dottrina delle categorie.

Prima di osservare quale sia il merito di Schelling nella teoria delle categorie, è da no-

tare che egli, come Fichte, accetta la tavola kantiana senza mutar nulla: la verità di essa è presupposta come inconcussa. Però ei segue un diverso ordine e le fa nascere per deduzione. Ammette la categoria di relazione come originaria, e le altre sono da essa derivate. Le categorie di modalità nascono dietro un atto di riflessione il più alto. Oltre il tempo ritiene anche lo spazio come schema delle categorie. Come Kant, vuole che in ogni ordine di categorie la terza sia la sintesi delle altre due, sèbbene egli dimostri come nasca l'unione tra gli opposti. Come Fichte nella dottrina della scienza, così Schelling nell' idealismo trascendentale pone la relazione qual categoria principale. Ma la dottrina delle categorie di Schelling ha qualche cosa di speciale e di notabile nella storia, e noi non potremmo avviarci a quella di Hegel, senza portare attenzione sopra di essa. Schelling, come Kant e Fichte, stabilisce che il principio della scienza non può essere che ideale perchè le leggi del pensiero sono leggi delle cose: e se Kant si arrestò innanzi alla natura, Schelling, come Fichte, deduce la natura dal pensiero. Fichte deduce il non io dall' io perchè la mentalità è il primo della scienza, e Schelling continua nello stesso principio. Però quest'ultimo fa un passo più innanzi nella scienza; poichè Fichte in tanto affermò il non io in quanto era già posto dall' io: ma Schelling ritenendo il vero di Fichte, cioè che l' io pone il non io, aggiunge la propo-

sizione inversa, cioè che il non io contiene l'io. Ciò vuol dire che se Fichte affermò che in tanto noi possiamo conoscere le cose in quanto le sappiamo, Schelling soggiugne che in tanto le sappiamo in quanto sono reali. Ma se è vero secondo Fichte che in tanto le cose sono reali in quanto le sappiamo, e sè anche è vera la proposizione inversa che in tanto le sappiamo in quanto sono reali; Schelling dice che la realtà è la conoscibilità, e che l'io è identico al non io ed il non io è identico all'io. La questione è questa: l'io è, ed il non io è ancora: l'io è idealità, ed il non io è la realtà. Fichte dice: l'io contiene il non io: se fosse diversamente, come si conoscerebbe il non io? la realtà senza l'idealità come si può conoscere? Schelling soggiugne: il non io contiene l'io, e se fosse il caso contrario, il conoscere non sarebbe reale. L'io solo non è un reale conoscere: il non io solo non è la realtà ideale: dunque l'io ed il non io sono identici. Schelling dunque ha detto che la realtà è ideale e l'idealità è reale, e che l'una e l'altra proposizione suppongono l'identità dell'io e del non io: il perchè il suo sistema si dice dell'identità assoluta. Schelling è quello che trasforma il suo idealismo in realismo: egli è vero realista nel suo idealismo trascendentale. Fichte non poteva soddisfare alla pretensione del realismo, perchè egli prova solamente la possibilità del conoscere, non la realtà, come dice sottilmente il prof. Spaventa. Ed invero: è possibile che l'idea sia anche reale:

ma non è legittimamente sicuro che tutto ciò che io penso, è reale perchè io lo penso: il realismo non è compreso dunque dall'idealismo. Fichte elevò l'idealismo sopra il realismo, e disse che l'io pone il non io: tutto al contrario di Aristotele, il quale affermò che il pensiero è inferiore alla realtà. Schelling è il primo che dice: il reale è identico all'ideale, e l'ideale è identico al reale: non vi è superiorità nè inferiorità di un termine sull'altro: sono tutti e due eguali, sono entrambi giusti: tanto di realtà, tanto ancora d'idealità. L'idealismo così non si dichiara superiore, nè inferiore, ma eguale al realismo. Con ciò che cosa segue? che la natura non è sacrificata all'idea, che il mondo della realtà esiste, che il noumeno da Kant detto inconoscibile e da Fichte ammesso come ideale e come possibile, esiste realmente. Solo in tal modo la dottrina delle categorie poteva essere veramente dialettica. Ed infatti l'opposizione delle categorie di Kant e di Fichte non era veramente reale, dialettica, scientifica, ma solamente ideale. La vera opposizione tra le categorie nasce dall'essere esse reali ed ideali, perchè questi sono solamente i due generi ne' quali ci può essere la più grande diversità. Ora l'idealismo di Fichte e di Kant esclude la realtà: epperò l'opposizione è tra le categorie ideali ma non tra queste e quelle che sono reali. Perciò è che la categoria della relazione è la prima e la principale categoria: poichè la vera relazione non sussiste che tra gli

opposti, ed è quella solamente che può formare la scienza, la quale non potrebbe contenere gli universali di tutte le cose, se essi non fossero opposti. Schelling non nega che la scienza sussista nei giudizii sintetici *a priori*, anzi cerca di spiegare la loro origine in modo da non trascurare alcuno dei loro termini. Ponendo la relazione come base di tutte le categorie colloca la dialettica nella sua vera natura, la quale consiste nella opposizione e nella unità degli opposti. La legge della contradizione domina le categorie nei loro generi e nelle loro specie secondo Schelling. E nei generi e nelle specie delle categorie ei ritrova una terza idea che l' unità degli opposti. Il principio di Schelling è tale da riunire la differenza delle cose differenti, perchè l' identità dell' io e del non io contiene la sintesi dell' ideale e del reale, e la loro opposizione è unita appunto nel principio dell' identità assoluta. Perciò la dottrina di Schelling si accosta molto a quella di Bruno, il quale disse che la forza della dialettica non consistè nel cercare gli opposti, ma l' unità degli opposti. E Schelling è il primo che abbia posta la vera unità degli opposti i più universali nella identità dello spirito e della natura. Questa identità è la mentalità sempre, perchè la intelligenza è produttiva, o ciecamente nella natura, o liberamente nello spirito. Ed è la prima volta che noi troviamo la dottrina delle categorie aver luogo non solo nello spirito, ma eziandio

nella natura, perchè la categoria suprema di relazione collega i due opposti che sono la natura e lo spirito. L'unità da cui si sdoppia la dualità, è la mentalità: e siccome questa è l'unità la più universale, così contiene i due termini più universali, lo spirito e la natura. La filosofia della natura era impossibile nella dottrina di Kant e di Fichte, perchè l'idealismo non riusciva mai a comprendere il realismo. Schelling pone un principio che è l'identità della differenza: e la dottrina delle categorie può comprendere tanto la natura quanto lo spirito. Ma quale è il punto, nel quale lo spirito e la natura s'identificano? è l'intuizione immediata: essa, dice Schelling, è l'organo del pensiero trascendentale, ed è per la filosofia ciò che è lo spazio per la geometria: è la supposizione generale. Poichè gli atti di essa sono quelli che danno le diverse categorie sulle quali è costruita la natura e lo spirito. Ma se è vero quello che dice Hegel, che la logica nulla deve presupporre, perchè per ispiegare la genealogia della scienza deve in prima dimostrare sè stessa: è chiaro che la dottrina delle categorie di Schelling non può essere completa, quando il loro principio è un semplice supposto. Schelling ha trasandato ciò che era necessario alla dottrina delle categorie. Queste secondo lui nascono dalla relazione la quale suppone due termini, il reale e l'ideale. La relazione si trova nella identità dell'io e del non io: dunque in tanto le categorie abbracciano l'uno e l'altro termine, in quanto

nascono dalla relazione la quale deriva dall' identità. Se la differenza è nella indifferenza, se la relazione è nella identità; è chiaro che tale è il valore delle categorie, quale è quello della identità da cui provengono. Ma se l'identità è ammessa solo come un supposto, su di questo cammineranno tutte le categorie. La loro l'identità tra il reale e l'ideale tiene la natura del principio. Il problema della scienza è questo: trovare un principio nel quale si contenga l'opposizione tra il reale e l'ideale, perchè le leggi della mentalità sono eguali a quelle della realità; dunque è chiaro che questo principio, l'identità dell' io e del non io, ossia l'indifferenza della differenza deve essere provato; cioè bisogna dimostrare questa identità. E se Schelling avesse dimostrato che il pensiero è la realtà, che la cosa è il pensare, allora le categorie che si poggiano su quel principio, avrebbero avuto un valore reale ed ideale e sarebbero state veramente opposte. Quindi è che la natura non nasce secondo Schelling per deduzione, ma si trova piuttosto come un supposto. La natura ci sta, dice Schelling, perchè lo spirito ora si mostra ciecamente ed ora liberamente; ma ci sta forse necessariamente perchè è la differenza dello spirito? no: poichè la natura non si sviluppa dalla identità per deduzione logica. Schelling presuppone che la natura e lo spirito sieno identici: ma non lo prova giammai; la dottrina dunque delle categorie non abbraccia l'ideale ed il reale. Fin tanto

che non si arriva a provare l'identità assoluta, l'idealismo non spiega il realismo: la logica sarà sempre incompleta, e le categorie non comprenderanno tutto lo scibile.

Capitolo V.

Herbart, Schleiermacher, Krause.

Herbart è l'avversario dell'idealismo: mentre rigetta il nuovo della filosofia kantiana, cioè l'organismo del soggetto pensante, l'identità del pensiero e dell'essere di Fichte e di Schelling, arresta il cammino di quest'ultimi, e crea un distacco tra la logica e l'ontologia. La metafisica, ei dice, non è identificata colla logica, ma essendo quest'ultima tutta formale, quella s'immedesima colla ontologia. Parlando della logica nella sua Introduzione, vuole che sia ridotta alla sua semplicità primitiva e che non s'immetta nelle questioni metafisiche e psicologiche. La logica è la scienza dell'intelletto come facoltà delle nozioni. Ora i nostri pensieri possono essere considerati, o nel modo come si riproducono nello spirito, e questa è questione tutta psicologica: ovvero nel loro contenuto, e la questione è della logica la quale si occupa delle nozioni. Per comprendere poi la dottrina delle categorie bisogna

quì accennare alcuni punti principali della psicologia di Herbart, la quale ha molta relazione colla logica e più propriamente colle categorie. La psicologia, ei dice, si giova della metafisica in quanto per essa crede che l'azione umana derivi da una sostanza: ma in quanto essa esplica le forme della esperienza che nella metafisica sono ammesse, giova alla medesima. È la prova della metafisica. Una buona psicologia dovrà rispondere a queste domande: donde vengono le forme della esperienza che in essa non sono incluse, donde la conoscenza *a priori* che l'esperienza non ci dà affatto, donde vengono le idee puramente intellettuali. L'origine delle categorie secondo Herbart è tutta psicologica. Eccone i punti più fondamentali. Le rappresentazioni compenetrandosi le une nelle altre nell'animo, si urtano e si ritardono, quando sono opposte, e quando non, si riuniscono in una sola forza. La teoria del me ci dice che le rappresentazioni per la passione reciproca diventano tendenza a rappresentare, perchè le rappresentazioni opposte debbono sospendersi in modo, che ciò che è rappresentato disparisca in tutto od in parte e che si ristabilisca da lui stesso, finchè la sospensione cessi o che sia distrutta da una forza contraria. Questo sforzo di rappresentare è ciò che Fichte sotto il nome di attività reale ha posto falsamente come distinto dalla facoltà rappresentativa, come una seconda qualità primitiva e come una facoltà particolare dell'ani-

ma. I fatti intellettuali ed i moti dell'anima debbono potersi esplicare per le sole rappresentazioni. Quindi la parte sintetica della psicologia rinchiude una statica ed una dinamica dello spirito, poichè le forze che si oppongono, ora sono in equilibrio. ora si avvicinano ed ora si allontanano per l'addizione delle forze novelle. Le monadi si mantengono indipendenti operando le une sulle altre. La monade che è il principio dell'anima è dotata della facoltà rappresentativa: e la rappresentazione nasce dalla resistenza che l'anima oppone all'impressione venuta dal di fuori. Le rappresentazioni operano come forze, quando molte idee sono presenti e presentano resistenza. Quindi vi è una scienza dell'equilibrio ed una del moto delle rappresentazioni, cioè vi è la statica e la meccanica dello spirito. Le ricerche della statica intellettuale incominciano dalle determinazioni della quantità che ha per oggetto la somma delle sospensioni. Quando vi ha equilibrio nelle rappresentazioni, esse si ecclissano e non sono presenti alla coscienza. La somma, come anche la proporzione della sospensione o del ritardo dipende dalla forza d'ogni rappresentazione particolare, e dal grado di opposizione che esiste in quella. La sospensione è in ragione inversa della loro forza: la loro azione dell'una sull'altra è in ragion diretta del grado della loro opposizione. Una rappresentazione è nella coscienza, in tanto che non è sospesa da un'altra, ma non è ancora sensazione reale. En-

tra nella coscienza, quando si solleva dallo stato di sospensione assoluta, ed in questo momento è posta nella soglia della coscienza. Una impressione poi è oggetto dell'attenzione e della coscienza, quando è più forte dell'altra e più opposta a quella: da ciò si può bene intendere che Herbart esplica l'intelligenza per il moto delle idee e per il di fuori. Il problema perciò delle categorie secondo Herbart non è logico, nè ontologico, ma tutto psicologico, perchè si tratta solamente di spiegare come nascono in noi tanti concetti principali. La loro origine non è che dall'esperienza. Herbart per ispiegare queste idee principali, perviene alla dottrina degli elementari, cioè esamina quali sieno le semplici cognizioni che danno origine a questi concetti. I punti principali necessarii a comprendere la dottrina delle categorie di Herbart, sono i seguenti. Le impressioni vengono dal di fuori; queste danno le immagini le quali si trovano nell'anima, in quanto ha la forza di conservarle in mezzo al disturbo che le può far disperdere. Fin quì non abbiamo che sensazione, percezione ed immagine: se poi l'anima riproduce questa immagine, allora abbiamo l'immaginazione e per essa la memoria. Facendo astrazione dall'ingresso che fanno le immagini nella coscienza, e riflettendo solamente a ciò che esse rappresentano, abbiamo la vera conoscenza e l'idea, cioè il concetto logico. In somma le immagini sono sempre fantastiche, in quanto sono riprodotte

con tutte le determinazioni dello spazio e del tempo: ma quando l'immagine non riproduce altro che sè stessa, allora si ha una idea. Qualunque idea, sia propria, sia accidentale, non deve fare altro per esser tale che esprimere solamente una rappresentazione di quello che essa è. Perchè abbiasi una idea nel senso psicologico, non vi deve esser niente delle altre facoltà. Per avere una idea, bisogna isolarla da tutte le circoscrizionì con cui essa ci si presenta sul principio, quando è mista alla sensazione ed alla immagine. Questo isolamento avviene per un meccanismo tutto psicologico, quando, dopo che in noi si sono ripetute molte volte le immagini di una stessa cosa, poi sparendo le immagini, rimane li concetto principale di essa. Così per es. noi abbiamo visto un uomo in qualche luogo, in qualche posizione: poi vediamo lo stesso uomo dipinto così, come l'abbiamo veduto la prima volta; se mai non lo vediamo più, se perdiamo la sua immagine viva, allora ci rimane il vero suo concetto, il quale è scevro del determinato sito e di tutte le altre circostanze che rendevano viva la sua immagine. Le idee universali avvengono in noi allo stesso modo, come le particolari. Quando noi percepiamo il simile nelle cose, sebbene vi sia qualche cosa di diverso, pure se lo spirito tralascia questo estraneo elemento e ritiene solamente il simile, allora avvengono le idee universali. Per condurre a termine le idee universali, fa d'uopo solamente d'una riflessione più elevata la

quale lavori queste idee in modo, che esprimono il rappresentato della immagine. Chi per es. ha visto uno specchio vicino al muro, dopo che lo specchio sia stato tolto ed avrà altro sito, nasce una confusione la quale si accresce a misura che cangia altri siti. In mezzo a queste confusioni nate dalle diverse posizioni dello specchio rimane una idea comune, che è quella dello specchio. Quindi si acquista l' idea dello spazio per mezzo di una immensa moltitudine di riproduzioni che derivano dall'oggetto in tutte le direzioni. Similmente l' idea del tempo avviene in noi per mezzo di moltiplici successioni. Quando noi abbiamo avuto molte percezioni successive, allora si riproduce la prima e l'ultima, ma in modo che questa sia più ritardata e quella più presta. Allora tutta la serie di percezioni è conservata in un determinato trascorrere per tutte le sue parti; di modo che lo spazio ed il tempo hanno per fondamento la successione. Tutte le nozioni, sia particolari, sia generali, non possono separarsi dalla successione, e la loro origine dipende dalla legge della riproduzione. Le categorie accennano all'universale regolarità della esperienza secondo le leggi del meccanismo psicologico. Esse sono indipendenti dalle sensazioni, perchè niente della loro natura in quelle si trova. Se noi avessimo diverse sensazioni, e queste fossero opposte e complicate, allora avremmo un diverso contenuto nella esperienza, ma la forma sarebbe la stessa, e la

riflessione separerebbe dalle diverse sensazioni le stesse categorie che noi adesso separiamo. Dunque le categorie secondo Herbart non dinotano, se non la forma della nostra esperienza, e le leggi della riproduzione colla meccanica e colla statica sono il loro fondamento. La prima categoria è la sostanza, la cosa la più principale, la quale dinota il soggetto di tutte le categorie. Questa categoria ha origine dal comprendere insieme tutti i caratteri della cosa individuale. Tutte le immagini parziali delle cose si collegano insieme nello spirito: e l'origine della cosa principale nasce dall' impressione complessiva, che si formò a poco a poco per mezzo d' innumerevoli riproduzioni di cose. La categoria della cosa esprime sempre l' indefinito, poichè non si dice in essa quale sia questa cosa, e che diversità abbia dalle altre: quindi non dinota alcuna determinazione. La seconda categoria è quella della proprietà, la quale, o è determinata immediatamente dalle rappresentazioni elementari, onde si compone l' intera rappresentazione della cosa, ovvero è determinata dalla loro successiva unione. Nel primo caso la proprietà si chiama qualità, nel secondo quantità. La categoria della proprietà è quella che rende possibili i giudizii: poichè se quella della cosa è nota in parte, è ignota fino a tanto che non si conoscano le sue proprietà. I caratteri della cosa, i quali la contraddistinguono, formano i predicati, e per essi nasce un concetto unico in mezzo a tutte le

idee diverse. La categoria della quantità nasce dalla legge delle riproduzioni le quali si succedono le une alle altre. Lo spazio, ed il tempo e tutte le categorie della quantità suppongono che l'anima distingua le moltiplici sensazioni, e non le confonda nell' unità. L' idea del volume nasce dal complesso delle impressioni del somigliante. L' immagine di una cosa può portare in sè un fondamento di passaggio ad altre immagini. Ciò importa la categoria della relazione colle sue sottospecie. La proporzione tra due cose richiede che due punti di una serie sieno vicendevolmente opposti: lochè può avvenire in tante guise quante sono le serie dei termini della proporzione. Quindi lo spazio ed il luogo essendo la più distinta serie tra tutte si riferiscono specialmente alla categoria della relazione. Finalmente la categoria della negazione è quella che occupa l'ultimo posto, perchè nasce dalle forme del giudizio. Essa è di varie specie. Le idee si separano come opposte le une dalle altre. La possibilità e la necessità sono una determinazione ancora della negazione. La necessità è l' impossibilità del contrario. Ecco la tavola delle categorie:

La cosa data pensata.

La proprietà	**Relazione**
Qualità	**Luogo e sito**
Quantità	**Uguaglianza**
Quantità determinata	**Disuguaglianza**
Unità	**Possesso**

Diversità
Tutto e parti
Quantità indeterminata
Moltitudine nel tutto
Moltitudine fuori del tutto

Agire e patire
Irritabilità
Determinazione volontaria.

Negazione
Antitesi
Cangiamento
Impossibilità unita al suo contrario.

Herbart aggiunge alle categorie reali quelle della percezione. Siccome le idee nascendo dalle impressioni sensibili del somigliante si decompongono in tante classi; così anche quelle dell' interna percezione rinchiudono molti atti dello spirito che tutti concorrono alla percezione Vi sono dunque le categorie non solo per le cose reali, ma eziandio pei fatti interni dello spirito. Esse non significano alcun che di stabile e di permanente, ma un semplice avvenimento, perchè ogni cosa interna è allo stato di continuo trascorrere come una serie di membri divisi tra loro. Le categorie della percezione interna sono le seguenti:

Sentire
Vedere
Udire
Toccare
Gustare
Odorare

Sapere	**Volere**
Risapere	**Desiderare**
Comprendere	**Abborrire**
Pensare	**Sperare**
Credere	**Temere**

Agire
Muoversi
Fare qualche cosa
Togliere e dare
Cercare e trovare.

Di che si vede che le quattro principali categorie sono insieme unite per esprimere tutte le facoltà dello spirito: cominciando dall'azione che rappresenta la facoltà esterna, viene il sentire che si comprende nell'azione esterna ed interna: il sapere ed il volere rappresentano quella interna. Le categorie sottoposte senza le principali sono incomplete, come le categorie reali che dipendono dalla cosa principale. Dalla esposizione delle categorie di Herbart è facile l'argomentare che intese questo problema molto diversamente da Fichte e da Schelling, ed anche fino ad un certo punto da Kant. La scuola tedesca si occupò della deduzione logica delle categorie, e perciò si affaticò a trovare il vero principio dal quale si potevano dedurre. E siccome le categorie sono di per sè stesse ideali, così, perchè la scienza fosse completa, bisognava trovare nella loro idealità la realtà. Il perchè il fondamento della dottrina delle categorie sta nella immedesimazione della logica colla meta-

fisica. La scuola francese invece risolse il problema della origine delle idee limitandosi solo a cercare, come nasca nell'anima questa o quella idea, questa o quella categoria. Ciò era naturale, perchè la fonte delle idee secondo i sensisti era la sensazione, la quale non può dare che fatti. Il perchè le categorie sono spiegate come avvengono in noi, cioè come fatti psicologici. Hume nega il valore reale delle categorie, perchè nella sensazione non trova alcun elemento *a priori*, dal quale solo si può dedurre l'obbiettività delle idee. Ora che cosa fa Herbart, se non richiamare la dottrina delle categorie al medesimo punto, ove la condussero Locke e Condillac? Mentre questi filosofi ammettono dommaticamente la realtà delle categorie, cercano trovare il modo come nascano nello spirito. Herbart fa lo stesso: trasporta la dottrina delle categorie nella psicologia: divide la logica dalla metafisica: ed in quella ritrova i concetti belli e preparati dalla psicologia. Noi non vogliamo esaminare particolarmente l'origine di ciascuna categoria, perchè non ne abbiamo l'obbligo, quando non ci si dice perchè questa e non quell'altra categoria debba ammettersi nella tavola? Diciamo però che esse hanno tutte un semplice valore psicologico, cioè esse sono fatti del nostro spirito. Nè vi è distinzione tra le categorie reali e le categorie interne, se non quella che passa tra la facoltà e l'azione: ma essendo un fatto l'operato del sentire, dell'intendere e del volere, è chiaro che

le categorie saranno reali nel solo periodo dello spirito, ma non possono pretendere alcun valore obbiettivo. L'obbiettività delle categorie in Herbart è tutta dommatica: il loro valore reale avrebbe egli dovuto provare, e non ammetterlo come certo. Herbart continua, come Kant, la separazione tra la logica e l'ontologia; ma più audace di Kant ammette la relazione tra l'obbietto e la categoria. E certamente ognun vede che fu molto più logico il Kant, che negò il valore reale delle categorie, perchè riconobbe i limiti del subbiettivismo. Nello stesso tempo però non può negarsi che Herbart richiama la dottrina delle categorie alla psicologia: ei dichiara la superiorità dello spirito sulla materia, della mentalità sulla realtà, senza pervenire al vero assolutismo del pensiero.

Nella dialettica trascendentale di Schleiermacher noi possiamo notare le sue categorie ed il loro valore. Egli distingue la dialettica trascendentale che è la base della conoscenza reale, dalla dialettica tecnica, che considera il sapere nel suo svolgimento. La dialettica trascendentale esamina il sapere come un prodotto necessario, eguale in tutti quelli che pensano, e che risponde all'essere pensato. Il primo carattere del sapere è di essere universale, il secondo è d'esser reale. Il sapere è poggiato sulla identità dei soggetti pensanti, sulla impersonalità della ragione, sull'accordo del pensiero coll'essere; quale accordo ha luogo per mezzo di un rapporto reale

della totalità dell'essere all'organizzazione. Il pensiero è un sapere che esprime le relazioni di un essere determinato all'organizzazione. Le idee le più generali, secondo Schleiermacher, rinchiudono un elemento organico in rapporto alle rappresentazioni sensibili degli oggetti che sono compresi nella loro estensione. In ogni pensiero l'attività intellettuale è la sorgente dell'unità e della varietà. Ecco l'armonia tra il realismo e l'idealismo, perchè l'essere è ideale nella intelligenza e reale nella sensibilità. Il sapere non è possibile senza la nozione che è un prodotto di una successione sensibile venuta dal di fuori, e dell'attività intellettuale. Generalizzando le nozioni, si arriva a quella dell'essere astratto che comprende logicamente tutte le esistenze, e che non ha niente di comune coll'idea dell'unità assoluta, coll'*ens realissimum* di Spinoza, nel quale tutto è uno, ed è distrutta l'opposizione del pensiero coll'oggetto. Questa idea è una nozione nella materia e non nella forma, perchè non risulta dalla sintesi di alcun giudizio, ed è il fondamento del sapere. Schleiermacher vuole, come Hegel e Schelling, l'identità del sapere e dell'essere, ma è diversa la natura del suo principio. Il principio assoluto manifestandosi produce le esistenze, le quali hanno verso di esso il rapporto della dipendenza e della relatività. Nel flusso dei fenomeni vi debbono essere forme determinate, diversamente il mondo sarebbe senza realtà. Sopra la realtà ammette Schleier-

macher le specie, verso le quali le piante e gli animali sono idee senza essenza propria e non sono che sentimenti particolari dell'uomo. Le esistenze nello spazio e nel tempo sono in rapporto di azione reciproca che costituisce il grado d'indipendenza e di libertà. La libertà e la necessità, l'azione e la passione sono la misura vicendevole tra loro. La ragione produce le idee innate, e la sua essenza è la totalità vivente dello schematismo delle nozioni che si realizzano pel concorso delle funzioni organiche. In tal modo ai concetti puri, alle categorie si offre per mezzo della percezione l'essere reale in virtù dell'armonia della nostra organizzazione colla totalità delle esistenze. Nella seconda parte tratta della costruzione del sapere, delle nozioni e dei giudizii. Le nozioni sono di due specie, di soggetti (i concetti sostantivi) e di predicati (i verbi). I giudizii sono completi ed incompleti: i primi si riferiscono alle nozioni formate dai giudizii primitivi, di cui il soggetto è il mondo della esperienza. Il giudizio assoluto che nasce dall'insieme di tutti i giudizii completi, ha per soggetto il mondo come sistema, e così ogni pensiero sotto forma del giudizio è un progresso del giudizio primo alla sintesi assoluta. Questa dottrina delle categorie nulla ha di singolare: essa dipende dalla identità del pensiero colla realtà, e si potrebbe dire piuttosto aver relazione col sistema di Schelling. L'identità però del reale e dell'ideale si

regge sopra un fatto psicologico, cioè l'armonia della facoltà sensitiva colla intellettiva. Ma la scienza cerca un principio che è fuori de' brevi limiti della psicologia empirica. Questo principio è assoluto secondo Schelling, mentre Schleiermacher ha condotto, come Herbart, il problema delle categorie ad un fatto in tutto psicologico.

Le categorie di Krause sono gli attributi divini, dottrina che si accosta a quella di Leibnitz, secondo la quale le nozioni più irreducibili sono gli attributi di Dio. Le unità fondamentali di Dio sono la essenza che suppone l'unità la quale contiene la sostanzialità e la totalità. Questi sono gli attributi divini nella sua essenza. Nella forma poi l'essere divino è concepito prima come posizione (*thesis*): quindi l'affermazione la quale contiene l'unità della forma, o l'unità numerica. Quest'entità divine sono le categorie con che Dio è conosciuto: e siccome egli è il contenuto assoluto, l'essere infinito; segue che tutto ciò che esiste, partecipa a queste categorie finitamente. Così io considero me stesso come un essere determinato, come sostanza, come posto affermativamente, come uno numericamente. Nelle cose multiple o diverse l'entità si manifesta come opposizione (*antithesis*): come per es. lo spirito e la natura che sono opposti. Ma esse si rincontrano insieme, e di là le categorie della sintesi. La tesi, l'antitesi e la sintesi sono le tre categorie secondarie; dalla applicazione di queste alle primarie, cioè all'unità, alla so-

stanzialità ed alla totalità nascono delle altre, come il genere, la specie, l'individuo, la parte, la negazione, la grandezza, la limitazione. Dalla combinazione delle precedenti deriva la rassomiglianza essenziale, per cui tutto l'essere finito è simile a Dio. Questa categoria nasce dall'unione dell'unità essenziale colla categoria dell'opposizione. Considerando l'essere come essenza in sè e come contenente altri esseri che determina, si avrà la categoria del principio, o fondamento: ed il principio è causa, in quanto ciò che si fonda in altro è determinato da quest'altro stesso. Krause dice che Kant ed Hegel hanno posto le categorie nelle forme diverse dei giudizii, invece di dedurle dal principio dell'essere infinito, come egli fece. Queste categorie però nascono dalla relazione dell'essere e del pensiero; e dommaticamente si ammette questa corrispondenza, come fece l' Herbart e lo Schleiermacher. Il perchè queste categorie mancano di processo e di deduzione logica, perchè manca l'unità del principio.

Qui finalmente possiamo aggiungere la dottrina di Goffredo Bardili, il quale nella sua logica, sebbene pose il pensiero come il primo principio tutte le categorie, pure lo riconobbe incapace a porre da sè solo ogni determinazione particolare dell'essere. Il pensiero non è, nè soggetto, nè oggetto, nè relazione dell'uno coll'altro, nè è superiore ad ogni soggetto e ad ogni attributo, ma è il loro comune elemento come principio delle nozioni e dei giudizii: è un

infinitivus determinans ed un *determinatum*. Il pensiero però non è determinato se non in quanto si applica a qualche cosa: questa condizione è la materia. Quindi mentre il pensiero dinota l'unità, la materia contiene la categoria della diversità e della moltiplicità. Il pensiero determinato sopra una materia dà la categoria della realtà: se poi si riguarda il solo concetto puro e semplice, si ha quello della possibilità. I fattori di un oggetto sono la possibilità pura e la realtà, ossia il pensiero e la materia. In questa logica manca l'unità del principio, l'identità del reale e dell'ideale. Il pensiero non è ancora identico alle cose, perchè è ideale solamente e non contiene la realtà. Questi filosofi si allontanarono dalla identità dell'io e del non io di Schelling: questa unità di principio che era un gran desiderio della scienza, rimase come il punto più importante nella dottrina delle categorie.

Capitolo VI.

Galluppi, Rosmini e Gioberti.

Prima di esporre le categorie hegelliane, crediamo conveniente l'osservare come abbiano risoluto il problema della dottrina delle categorie

tre illustri filosofi italiani avversarii del criticismo. Dai quali ci si mostrerà, che tanto è vero l'indirizzo dato dalla filosofia kantiana, che gli stessi suoi oppositori non hanno potuto affatto reprimerlo.

Il Galluppi nel suo *saggio sulla conoscenza* si mostra avversario del criticismo e del sensismo: non vuole il materialismo nè il subbiettivismo: contrasta la sensazione come facoltà della conoscenza e rigetta l' idealismo. Egli comprese che la dottrina delle categorie è il nerbo ed il sostegno della scienza, e rivolse il suo studio a sciogliere il problema della loro origine. Cartesio fu il primo che avendo posto a base della scienza il pensiero tramandò ai suoi posteri la soluzione di due problemi, l'origine delle idee, e la realtà della conoscenza, i quali tendono a spiegare il conoscere: e d'allora in poi la scienza filosofica fu tutta psicologica. Questa psicologia da subbiettiva e fenomenica addivenne metafisica e reale. Similmente la logica si trasformava come la psicologia: imperocchè mentre prima di Kant vi era una logica psicologica: da Kant in poi addivenne ontologica perchè la psicologia era trascendente. Noi dunque cercheremo in Galluppi il contenuto della sua metafisica che si converte con quello della sua logica. Il filosofo di Tropea distingue secondo Kant la sensibilità esterna dalla interna. Dichiara la sensazione di natura sua oggettiva, cioè atta a comprendere l'oggetto, ed affida alla coscienza la facoltà di comprendere

le idee semplici. Ecco l'imbarazzo da cui il Galluppi non sa disciogliersi. Egli non è lockiano, perchè distingue la sensazione come modificazione del soggetto dalla percezione dell'oggetto: ma dichiarando la prima capace di percepire l'oggetto, si mostra un lockiano perfetto: anzi le idee semplici essendo apprese dalla coscienza mostrano che sono il frutto della sensazione trasformata. Egli non è kantista perchè vuole reale, non formale e vuota la conoscenza: eppure non solo distingue, come Kant, la doppia sensibilità, ma ammette la deduzione delle idee semplici dalla unità sintetica dell'io. Il Galluppi incomincia, come Cartesio, dalla prima verità di fatto, *io esisto*. Questo giudizio è primitivo nella scienza, ma non nell'ordine cronologico della conoscenza. Egli dunque principia dalla percezione del *me* e non dal giudizio. Il giudizio è posteriore alla percezione: da questo si perviene al sillogismo mediante l'astrazione dai particolari: quindi le verità immediate, gli assiomi e le verità mediate che si hanno per mezzo del raziocinio. E qui affidatosi al principio di contradizione egli prova per mezzo dell'astrazione quello d'identità, e rigetta i giudizii sintetici *a priori*. Il Galluppi congiunge la questione logica colla metafisica, perchè concretizza il giudizio, *io sono*, nella percezione, *io sento*, ed il raziocinio nella relazione tra l'effetto e la causa. Ma nella realtà della logica non cessa di essere psicologista, perchè nell'esame delle facoltà egli ritrova il

germe delle categorie. Dichiarata la sensazione oggettiva, prova le idee semplici ed universali venire dall'attività dello spirito che medita. Veggasi dunque se egli non è kantista! L'idea dell'unità si ricerca dal Galluppi nel sentimento del *me*, come anche quella del numero e dello spazio. L'idea di sostanza viene dalla considerazione del soggetto, *io*, che si trova in mezzo alle modificazioni. La nozione di causa nasce dall'osservazione sulle nostre sensazioni le quali sono un effetto prodotto da un obbietto attivo. Dalla causalità fa nascere il tempo, dicendolo una serie di esistenze legate fra loro dalla relazione: e dimostrando che la sensazione è obbiettiva, dà l'obbiettività al tempo. Le idee d'identità e di diversità nascono dall'attività sintetica, non dalla sensazione secondo il Locke. I rapporti sono pel Galluppi subbiettivi: e tali sono quelli di possibile e d'impossibile, di contingenza e di necessità. L'idea dell'infinito, dell'assoluto è del pari subbiettiva, perchè deriva dal raziocinio che si eleva sull'idea dell'essere finito e dell'essere relativo. Chi dunque non vede che, mentre il Galluppi non vuole il *transitus ab intellectu ad rem*, non vuole la soggettività dell'infinito di Kant, pure egli è kantista? Egli rigetta i giudizi sintetici *a priori*, ma li ammette nella morale: egli cade nel lockismo per evitare il kantismo, ed inciampa in questo per ischivare quello. Il più certo della sua dottrina è questo: il Galluppi non è un sensista ma psicologista, perchè deduce

dalla coscienza la dottrina delle categorie: non è psicologista come Kant, perchè non vuole dedurre l'oggetto *a priori*, come questi, ma intuirlo come Locke. Quindi la dottrina delle categorie non è dedotta da un ragionamento ma da un processo empirico, mediante il quale si spiega come esse avvengano in noi. In Galluppi manca proprio l'idealismo intellettivo; se vi si osserva l'attività dello spirito come origine delle idee, queste mancano della loro idealità, perchè non hanno origine dall' intelletto. Egli spiega le categorie non nel loro valore ideale, ma nella origine psicologica, anzi fenomenica. C'è dunque il kantismo in Galluppi, ma è occulto, perchè occulto è l'intelletto; c'è il kantismo, perchè tutto deduce dallo spirito, ma è inceppato dall'empirismo.

La teorica delle categorie del Rosmini è degna di molta considerazione nella nostra storia. Quale è il problema che vuol risolvere il Rosmini nella scienza? Io credo (lasciamolo dire a lui stesso) di conoscere molte cose: ma che è questa mia cognizione? non potrei io ingannarmi? perchè mai non potrebbe essere una illusione tutto ciò che credo sapere? Questa domanda conduce Rosmini alla ideologia. Ora non si può conoscere la natura del sapere umano senza l'osservazione interna che è l'istrumento della ideologia: essa è un mezzo che stabilisce ciò che si dovrà poi dimostrare. Dall'esame delle cognizioni umane risulta che esse tutte hanno qualcosa di comune che forma l'es-

senza della cognizione. Questa cosa comune è, che senza l'affermazione, senza il giudizio interno pel quale dico che un ente esiste, nulla si può sapere. Ma l'analisi del giudizio dimostra che la sua essenza nasce dalla idea dell'essere la quale precede tutti i giudizii. Perciò altro è conoscere l'essere in particolare, altro è conoscere l'essere in generale: la prima maniera è una cognizione per affermazione, la seconda è per intuizione. Nell' intuizione si conosce l'essenza dell'ente: essa precede l'affermazione, come il generale il particolare. La conoscenza dell'ente particolare succede pel sentimento che ci fa sentire il sensibile e per l'ente universale. L'ente reale è la esistenza dell'ente universale. L'essenza dell'ente, perchè è supposta in ogni cognizione, è conoscibile per sè stessa, ed è il mezzo per conoscere le altre cose. Il Rosmini chiama l'essere ideale forma della nostra intelligenza: e con ciò non s' intende che sia la stessa cosa della nostra mente; sebbene egli affermi che l'essenza dell'essere informa il nostro spirito in modo da renderlo intelligente, perchè ogni atto intellettivo ha per oggetto l'entità, la quale però è cosa diversa dalla mente. Soggiugne perciò che la parola, forma, è usata da lui in significato tutto diverso da quello di Kant. A questo ente non isfugge neppure il possibile, il quale è tale rispetto al reale ed all' individuale in quanto dinota un concetto della mente. Ora è appunto

l'essere ideale, che considerato rispetto a diversi reali li rende possibili. L'ente dunque è ideale ed è possibile. Il Rosmini arrivato a questa protocategoria vuol trovare il passaggio alla conoscenza degli esseri reali e determinati. Egli deve spiegare l'obbiettività della cognizione umana: ed a ciò non arriva col trascendentalismo, ma col solo psicologismo naturale: il perchè deve cadere nel sensismo. La percezione è il solido fondamento di tutto ciò che riguarda lo scibile degli enti reali: per essa noi distinguiamo l' *io* dal *non io*, e quindi la limitazione dei corpi. Dalla percezione la mente ha l'impulso a potersi sollevare alla riflessione, al ragionamento, onde derivano tutte le idee universali. E veramente, nel sentimento lo spirito deve affermare l'essere in cui esiste il sentimento: e dalla percezione dell'ente e del sentimento, la quale obbliga ad ammettere intellettivamente la sensazione nell'essere senziente, nasce il principio di sostanza: l'accidente poi è ciò che non costituisce da sè solo un essere percettibile. Il principio di sostanza è l' intuizione dell' idea dell'ente applicata alla realtà. Senza la percezione, per cui conosciamo che cosa sia l'essenza dell'ente che si afferma nel sentimento, non potremmo arrivare alla sostanza. Se la riflessione riferisce gli enti percepiti all'essenza dell'ente, vede il loro limite e la loro dipendenza: ed all'osservazione di un cominciamento, di una realtà, di un modo, di un accidente, il nostro spirito dice che vi deve essere

una causa. Il principio di causa è l'applicazione, che fa la riflessione, dell' idea dell'essere ad un ente percepito, quando osserva che l'essenza di quest'ente non ha sussistenza. Inoltre dalla conoscenza dell'essenza dell'ente che non comprende la sua sussistenza, nasce il contingente, cioè che l'ente percepito non ha ragione d'esistere in sè. Ecco il modo come si spiega l'origine delle idee, e da ciò si può apprendere il valore del categorismo rosminiano.

Riconosce due condizioni esser necessarie al sistema delle categorie; che vi sia un soggetto comune, e che ad esso si aggiunga una distinzione: cioè la identità e la differenza. Il soggetto identico è l'essere comunissimo, le differenze sono i suoi termini. Questi sono tre, cioè l'essere subbiettivo, l'essere obbiettivo e l'essere morale. L'essere iniziale è comune a tutte e tre le forme, perchè si trova in ognuna di esse: la distinzione viene dal termine cui l'essere si unisce. I tre termini sono l'essenza, la sussistenza e l'unione di entrambe. Questa dottrina si trova non solo nel *Nuovo saggio*, ma riprodotta nella Teosofia. L'essere ideale è obbiettivo, l'essere reale è subbiettivo, l'essere morale è l'unione dell'uno e dell'altro. Nel *Nuovo saggio* parlando dell'ontologia tocca la dottrina delle categorie. Egli dice che l'ontologia tratta dell'ente considerato in tutta la sua estensione, come è dall' uomo conosciuto, cioè dell'ente nella sua essenza e nelle sue tre forme, l'ideale, la reale e la morale. L'essenza è

identica a tutte le tre forme, ma esse sono distinte ed incomunicabili. La forma ideale non si concepisce senza l'essenza dell'essere, perchè essa è essenza dell'essere in quanto è conosciuto. La forma reale non acquista il nome di ente, nè di oggetto, se non perchè vi si aggiugne l'essenza dell'essere: così è possibile la creazione del contingente. La forma morale è il rapporto che ha l'essere reale con sè stesso mediante l'essere ideale. In quanto l'ente è ideale, ha la proprietà di essere lume e di esser oggetto: in quanto è reale, è forza, è sentimento attivo, è soggetto. Ma questo soggetto può aver per termine ciò che non è lui stesso, cioè ciò che è estrasoggettivo. L'ente reale dunque può essere soggettivo ed oggettivo. L'essere morale mette in armonia il soggetto coll'oggetto: è virtù perfezionatrice, è il compimento del soggetto mediante l'unione coll'oggetto. Quando gli enti limitati che cadono sotto la cognizione si vogliono classificare nel modo più sommario, tutti si riducono a queste tre ultime classi, di modo che le tre primordiali forme dell'ente sono anche il fondamento delle categorie. L'ente però non può esistere sotto una delle tre forme, senza esistere anche sotto le altre due. L'ontologia contiene queste tre forme primordiali dell'essere.

La teoria delle categorie rosminiane è una delle più considerevoli che ci ha dato la filosofia italiana. Rosmini si è elevato colla sua idea dell'essere sopra ogni astrazione, ed ha mostrato

che si può avere una idea che è superiore ad ogni giudizio. In tal modo egli può darci la vera genesi delle idee, perchè è arrivato a ciò che è l'ultima cognizione possibile. Il processo rosminiano è identico all'hegeliano, perchè entrambi dal concreto vanno all'astratto della cognizione. Ma Rosmini, nello stesso tempo che si è sollevato all'hegelismo, è caduto nel sensismo: ecco i due punti: uno altissimo, un altro bassissimo. Galluppi tentenna tra Locke e Kant, ma Rosmini è tra Hegel e Locke. Ed in vero, l'essere rosminiano è il pensiero stesso, è la sostanza del pensiero, perchè per tale idea il pensiero intende. Qui pare che Rosmini immedesimi il subbietto coll'obbietto; ma egli dichiara obbiettiva l'idea dell'essere, subbiettivo lo spirito: quindi distingue, ed è nel giudizio, quando vuol trovare nell'idea dell'essere la soluzione del giudizio stesso. Quando dice che l'obbiettività della cognizione è ideale, pare che immedesimi il subbietto coll'obbietto, perchè dichiara subbiettivo il sensibile, obbiettivo l'ideale, e questa obbiettività dinota la massima realtà della cognizione in quanto è ideale. Ma quest'essere universale è inerte, perchè il pensiero non è arrivato alla vera supremazia di sè stesso, è l'ultima realtà, ma che non si compenetra col pensiero, è forma sempre dell'intelletto, sebbene ad esso aderisca. Dall'altra parte, quest'essere non può dirsi così vuoto d'intelletto, perchè si arriva a lui coll'astrazione da ogni giudizio: e si colloca quest'idea sopra quella di Dio

e del mondo. Questa indecisione è per Rosmini mortale, poichè egli cade o nel sensismo, ovvero nell'idealismo. E cade piuttosto nel sensismo, perchè gli manca la coscienza kantiana e l'autocoscienza di Fichte: gli manca il passaggio da Kant ad Hegel. La sua dottrina delle categorie è la stessa di quella delle idee: riduce a tre le categorie, perchè in queste nozioni trova l'obbietto di tre grandi fonti del sapere umano. Rosmini non ha dichiarato il suo essere superiore all'obbietto ed al subbietto, perciò non ha il coraggio di rimanere idealista; e mentre dice ricchissima l' idea dell'essere, la dimostra poverissima, perchè ricorre al senso per animarla. La determinazione delle idee non viene da quella dell'essere, perchè le manca l'animazione interna, manca la pensabilità, manca la efficacia del pensiero. Egli dunque trova il passaggio non nell'*io* del pensiero, ma nell'obbietto stesso: ed allora, perchè separarsi tanto dall'obbietto, dal senso? Le categorie della idealità, come quelle di causa e di effetto, di sostanza e di accidente, di finito e d'infinito nascono mercè la percezione che è solido fondamento dello scibile. L' idea dell'essere dà la pensabilità: ma la percezione sensibile attua questa pensabilità. Da ciò appare che la determinazione non viene dall'idea dell'essere ma dal senso: e se questo non dà che la modificazione sensibile, come potrà dirsi categoria il prodotto di due esseri inconoscibili? Il senso e l'intelletto, è vero che si congiungono nell'uomo: ma nel modo come li pone Rosmini, li rende incapaci a dare la ca-

tegoria ideale, perchè entrambi non conoscono. Rosmini dunque nel darci la classificazione delle categorie è costretto a dedurle dalla sensazione. L'universalità delle categorie in questa maniera è scomparsa. Similmente l'idea cosmica che forma la seconda categoria, nasce dalla limitazione dello spirito per mezzo della sensazione. Egli, come il Galluppi, ricorre al principio di causa per ammettere l'esistenza del mondo. L'idea dunque dell'essere è bene inutile; poichè il principio di causa è stato formato dalla sua mente: e l'idea dell'essere e la percezione sono incapaci a farci conoscere l'esistenza del mondo. Le due categorie, la ideale e la reale, sono due determinazioni dell'essere: ma la determinazione venendo sempre dal di fuori, cioè dal senso, le dichiara inintelligibili, perchè manca loro la interiore essenza che è il pensiero. La pensabilità è la determinabilità: ora la determinabilità in potenza è il pensiero in sè, e la determinabilità in atto è il pensiero reale: ma la realtà pensata non viene *ab intrinseco* ma *ab extrinseco*, e l'estrinseco è impensabile perchè è sensibile: dunque le categorie mancano della idealità; e dove mai può trovarsi la loro dialetticità? Per tal guisa il Rosmini dall' hegelismo si precipita nel lockismo. Egli ha in mano la vera protocategoria della scienza, ma non ne sa profittare, perchè le ha tolto la vita ideale.

La teoria delle categorie del Gioberti si trova quà e là accennata in vari brani della sua Protologia, nel V capitolo, specie *del Pen-*

siero. Egli dice che le categorie sono le idee più generali, le quali sono in Dio e formano una sola che si sparpaglia nel mondo mercè l'azione creatrice. Le categorie nascono propriamente dalla creazione, perchè Dio non è soggetto ad esse, ma le sovrasta. Più chiaramente si esprime a pag. 123: le categorie discendono da tre membri della formola; vi sono le categorie divine ed incomunicabili (Ente), le matematiche e mediatrici (creazione), le cosmiche e comunicabili (esistente). Hanno tutte per mezzo l'atto creativo. E dopo uno sguardo storico sulle categorie di Pittagora, di Aristotele e di Hegel, dice che il loro organismo si trova potenziato, implicito ed iniziale nella formola ideale: attuato, esplicito e compiuto nella enciclopedia. La verità delle categorie si trova nell' idea che è il prototipo del categorismo; la moltiplicità e la differenza si fonda nel discreto dell'atto creativo iniziale: in quanto poi il medesimo armonizza in esse col diverso, ha il suo fondamento nell'atto creativo finale. Le categorie sono universali, e quindi appartengono allo spirito, alla natura, a Dio. Nel saggio II, cap. I (Dio) dice che due sono gli errori intorno alla categorie: alcuni le pongono al disopra di Dio, e ne fanno come un individuo compreso in esse, come Rosmini. L'altro errore consiste nel considerare Dio come la categoria suprema che tutte le comprende come sostanza, il panteismo. Il vero si è che Dio è categoria suprema, ma come causa, non come

sostanza (1). Nel saggio III (dell'atto creativo) fa notare che il principio di creazione è generativo delle categorie, le quali sono molteplici e nascono da una sola, l'Ente, per l'atto creativo: l'idea dell'ente fecondata dall'idea di creazione crea le categorie metafisiche, matematiche e morali. Sono questi i luoghi, ne'quali il Gioberti parla più manifestamente della dottrina delle categorie: essi vengono quasi sempre a dire lo stesso. Noi dobbiamo valutare questa dottrina nel suo vero senso.

Gioberti ha rinchiuso lo scibile nella formola, l'ente crea l'esistente, cioè in un soggetto, in una copula ed in un predicato. Nel soggetto si contiene la ontologia o la filosofia pura che contiene *le determinazioni dell'ente:* nella copula la filosofia della matematica, che ha per oggetto il tempo e lo spazio: nel predicato la filosofia dell'esistente, cioè della natura. La psicologia, la cosmologia, l'estetica e la politica, la logica e la morale dinotano il processo ascensivo dell'esistente all'ente. Noi non parliamo della inesattezza di questa divisione: per es., non sappiamo perchè la politica sia disgiunta dalla morale: non sappiamo come sia entrata in questa formola la logica e la morale. Le categorie del Gioberti sono, come quelle del Rosmini, idee universalissime, oggetti di tante scienze speciali.

(1) Ibid. Vedi pag. 184 dove si trova uno specchietto di tutti i diversi concetti che entrano nei due momenti della formola: lo si può ritenere come una tavola delle categorie.

In Rosmini tre sono le parti principali dello scibile, la metafisica, la fisica e la morale: Gioberti a queste tre aggiunse una speciale, la matematica, idea media tra la fisica e la metafisica. Il Gioberti ed il Rosmini avrebbero dovuto particolareggiare ancora un po'gli elementi dello scibile umano, non già presentarne un sì rapido sguardo; poichè le idee speciali della metafisica sono per sè medesime tante categorie.

In rispetto alla prima categoria Gioberti distingue il primo psicologico che è l'idea, dal primo ontologico che è la prima cosa: immedesima la prima idea colla prima cosa nel primo filosofico perchè ogni cosa è concetto. Ora, è vero che ogni cosa è concetto e viceversa, ma nel modo assoluto non nel modo relativo: cioè il pensiero in quanto è assoluto, è cosa, ma in quanto è pensiero di questa o di quella cosa, non è assoluto. Gioberti come è arrivato a questo pensiero assoluto? il pensiero di che parla è subbiettivo: e la prima idea vuol dire il primo mio pensiero: come dunque s' immedesima il primo mio pensiero colla prima cosa? il primo mio pensiero è cosa relativa: la prima cosa di che discorre il Gioberti, è l'essere universale al quale si perviene astratteggiando. In vero, nè l'uno, nè il necessario, nè la sostanza, nè l' identico, nè l'assoluto sono per lui il primo filosofico (1), perchè sono concetti relativi. Avendo dunque scambiata la questione logica colla que-

(1) Ved. *Introd.*, pag. 140-141, vol. II.

stione psicologica, egli malamente confuta Rosmini, il quale pone la prima idea dell'essere non come prima cosa reale, ma solo come prima idea. Perchè il Gioberti pone contro Rosmini l'ente reale? perchè il reale precede il possibile, come il concreto l'astratto (1). Ciò è verissimo nell'ordine psicologico, cioè è vero che il pensiero comincia dal concreto: ma non si può conchiudere che nell'ordine psicologico il primo pensiero sia l'idea dell'ente reale creatore, come vuole il Gioberti, perchè il primo pensiero comincia dalle cose sensibili. Nè questo poteva dirsi a Rosmini, il quale mosse dal giudizio dove l'idea si trova concreta. Il filosofo roveretano per ispiegare appunto come avvenga il giudizio, perviene all'idea del possibile: cioè per ispiegare il fatto psicologico ricorre all'ideologia. Soggiugne poi: « secondo quest'ordine (logico) il « possibile presuppone il reale perchè senza qual- « che cosa di reale non si può concepir nulla « di possibile. Se niente è in effetto, niente può « essere. Una potenza che consistesse in una « mera potenzialità senza un atto precedente, « non sarebbe una potenza, ma nulla ». È vero nell'ordine psisologico che il reale precede il possibile; ma nell'ordine logico avviene il contrario, perchè esso versa negli universali. Dire che la potenza debba essere preceduta dall'atto, significa sconvolgere l'ordine logico, il

(1) Ved. *Introd.*, pag. 144.

quale vuole che l' idea di potenza, in quanto tale, non presupponga l'atto: altrimenti non sarebbe più potenza, perchè sarebbe già determinata da quello, mentre la è indeterminata. Finalmente egli dice: il possibile è apparente o reale: se apparente, ecco lo scetticismo; se reale, dunque il possibile è una realtà: ed una realtà assoluta, perchè, come il primo concetto, non si riferisce ad una realtà anteriore onde sia l'astratto. Qui osserva il prof. Spaventa: « Gioberti con-
« fonde il cominciamento assoluto coll'assoluto ri-
« sultato, con quello che non si riferisce ad una
« realtà anteriore onde sia l'astratto, colla realtà
« assoluta. Il cominciamento assoluto è il puro
« essere; e perchè l'essere puro è *essere*, Gioberti
« crede che sia il reale. Questo è il suo sbaglio:
« confondere la realtà, anzi la realtà assoluta
« coll'essere, come prima ha confuso la realtà col-
« l'oggettività » (1). Lo sforzo poi che fa il Gioberti per dichiarare il suo ente astratto e concreto, reale ed ideale, positivo e negativo, mentre da una parte dinota il suo gran desiderio di arrivare all'ente possibile del Rosmini, dall'altra contraddice alla sua dottrina, la quale avendo determinata l'idea dell'essere non può pretendere che sia astratta. La prova poi che adduce per dimostrare che l'ente sia reale, dichiara che prima della realtà dell'ente vi debba sussistere l'essere astratto. Imperocchè egli dice che la nostra

(1) *La filosofia di Gioberti*, pag. 145. Il primo filosofico.

cognizione comincia dal giudizio: l'ente è: ma questo giudizio suppone una idea primitiva che è l'essere astratto. Si può far di meno di pensare l'ente è, perchè esso è una determinazione: si può avere la cognizione più astratta, che senza nulla affermare percepisce il solo essere indeterminato: dunque l'ente del Gioberti non può essere prima categoria. Collocare Dio al disopra di tutte le categorie, in modo che non sia in esse contenuto, nè che esse si contengano in Lui per evitare il panteismo, questa non è dottrina nuova: nel medio evo la si trova costante presso tutti i dottori della Chiesa. Ma come nel medio evo, così in Gioberti non si sa che cosa sia Iddio. In Gioberti manca propriamente l'ideologia, perchè i tre ordini di scienza che distingue, cioè la scienza del necessario, la scienza del possibile o la matematica, e la scienza dell'esistente o la fisica, dipendono dall'idea dell'essere, la quale sola somministra la genesi delle idee.

Veniamo alla seconda categoria. La creazione è per Gioberti il punto dal quale si sdoppia la categoria della matematica e quella della fisica. L'idea di creazione non è nuova nella scienza: la dottrina patristica la contiene certamente, sebbene in diverso senso, cioè o di creazione libera, o di creazione necessaria, o di creazione dalla materia preesistente. Il Gioberti ritiene la creazione libera, idea più accetta alla Chiesa: e questo mi pare il lato più debole della sua dot-

trina. L'idea di creazione, egli dice, non può aversi *a posteriori*, perchè movendo dall'effetto si conchiude che esso è necessariamente incluso nella causa, e quindi la produzione è una semplice esplicazione: ed ecco il panteismo, e l'emanatismo. Non resta che il processo *a priori* che consiste nell'applicare all'ente l'idea di causa: e siccome l'ente è assoluto, così la causa che gli si attribuisce dovendo essere assoluta, sarà creatrice (1). Ora chi non vede che tanto il processo *a priori*, quanto quello *a posteriori* essendo parti di uno stesso processo dialettico, debbono conchiudere egualmente allo stesso? che cosa significano questi due processi, se non la relazione tra l'effetto e la causa, perchè un concetto non si complementa se non in virtù dell'altro? Il Gioberti annulla l'esistente nel processo *a priori* per arrivare all'ente: ma non sa che alla causa si arriva per l'effetto. Come si può annullare quel concetto per concepirne un altro, se questo altro si è concepito appunto in virtù del primo? Il principale fine, pel quale Gioberti ammette il processo *a priori*, è per ritenere la libertà della creazione, dottrina che distrugge interamente il processo dialettico. I due processi, l'*a priori*, e l'*a posteriori* dicono che l'effetto e la causa non possono stare l'uno senza dell'altra. Ora Gioberti vuole che l'effetto non possa stare senza la causa, e nega che la causa non

(1) *Introd.*, vol. II, pag. 170.

possa stare senza l'effetto per ammettere la libertà della creazione. Ma la scienza procede pei necessari, perchè fuori di essi non può sussistere. Gioberti stesso reputa il processo *a priori* insufficiente all'intera idea di creazione: con esso si arriva alla sola possibilità della stessa. Ma se la possibilità della creazione è necessaria alla causa, perchè non sarà poi la realtà della medesima che è contenuta nella stessa possibilità, del pari necessaria? Se l'idea di relazione tra l'ente e l'esistente non è necessaria, cioè è tale che può non essere; dunque non appartiene alla scienza, perchè questa solo nei necessarî consiste. Se il nesso tra l'ente e l'esistente dipende dal fatto libero della creazione, poteva non esserci: dunque la dialettica non è assoluta. E perchè poteva non esserci, ed ora ci è, perciò Gioberti si affida all'intuito il quale vede l'atto creativo. Ma ciò non dichiara la relazione tra l'ente e l'esistente necessaria: dunque l'atto creativo così inteso è indegno della scienza, perchè un fatto non entra nella medesima, se non a condizione di essere un effetto necessario di una causa. L'intuito è fede per Gioberti, perchè non trova la necessità per la quale si può conoscere l'idea di creazione, la quale non essendo necessaria non può essere ragionata. Eppure egli colse la necessità dell'idea di creazione, ammettendo la causa in potenza dover essere necessariamente creatrice: con ciò avea salvata la necessità dell'effetto nella sua idealità. La realtà della crea-

zione è posta dalla legge necessaria, che dice che la causa non sta senza l'effetto. Egli non ebbe fede nella idealità delle cose: e credette ammetterne la realtà ponendola dipendente da un fatto senza ragione. Dunque, perchè non volle essere idealista, come deve essere un metafisico, non salvò la realtà delle cose.

Ma come è possibile la categoria del tempo e dello spazio sopra di che si fonda la matematica? Secondo il Gioberti tre sono gli ordini di realtà, necessaria, possibile ed esistente. Nel possibile si trova il tempo e lo spazio puri, perchè vi si osserva la relazione del necessario verso l'esistente: la quantità continua essendo il sostrato della discreta è necessaria. Ora Gioberti ha diviso le categorie in questo modo: quelle del necessario appartengono all'ente, quelle del contingente sono nell'esistente: dove si potranno collocare quelle del possibile? non nell'esistente, perchè questo è contingente, ed il tempo e lo spazio sono necessari: non nell'ente, perchè, come il possibile è relazione del necessario all'esistente, così dinota una necessaria relazione del necessario all'esistente: ma la necessità nel possibile allude alla necessità nell'esistente: dunque non più libertà di creazione. Il Gioberti si trova o nella condizione di ammettere la creazione necessaria per ritenere il tempo e lo spazio come necessari, o nella condizione di negare la quantità continua come ne-

cessaria. Nella dottrina giobertiana il possibile non è parte essenziale dell'ente, perchè, se l'esistenza del mondo è accidentale perchè dipende da un fatto libero della volontà divina, anche il possibile che è la ragione di tal fatto, non sarà essenziale. Se poi il possibile è il pensiero della causa, allora sarà necessario alla causa, e come tale sarà intrinseco all'atto della causa. Ma quest'atto della causa pensante importa necessariamente il mondo, perchè, se come atto della mente è pensiero, come atto della causa sarà effetto. Ma il Gioberti non vuole la necessità della creazione: dunque quest'atto della causa pensante può esistere e non esistere. Da questo dilemma non si sfugge: il tempo e lo spazio puri o hanno ragione d'esistere in quanto il mondo è necessario, ed allora saranno necessari anche essi: ovvero non presuppongono la necessità del mondo, ed allora saranno contingenti. La categoria della matematica dunque non ha fondamento nel sistema di Gioberti, perchè manca l'elemento della necessità che si trova nello spazio. E si osservi una contraddizione bella e buona nella sua formula: una volta si dice che bisogna cominciare dall'ente reale e non possibile perchè la potenza suppone l'atto; dottrina falsa, perchè l'atto suppone la potenza di cui è atto. Ora poi che si afferma che il possibile antecede l'esistente, si vuole il contrario: e questo è anche falso, perchè se la potenza potesse stare senza l'atto, se

la creazione potesse esistere o no, di che cosa mai sarebbe possibile il possibile, se si può dare secondo tal dottrina il possibile del nulla? ed il possibile del nulla non è forse l'impossibile del possibile, ovvero l'annientarsi di questo? Il vero è dunque che la necessità del possibile dinota la necessità del mondo, ovvero la necessità del tempo e dello spazio nasce dalla necessità dell'idea di causa, che necessariamente essendo causa, necessariamente produce l'effetto.

Il terzo termine della formola è l'esistente, ove consiste la fisica o la filosofia della natura. Non so come si possa ammettere la scienza di una cosa che poteva esistere e non esistere. Che io sia morto o vivo, può essere o non essere: ma che non ci sia l'uomo, l'animale, la pianta, la materia, è ben diverso il caso. Il Gioberti vuole due cose: che l'esistente esista per un fatto, che di questo fatto di che non vi è ragione necessaria, si debba dare la scienza. Una delle due: o la natura è necessaria, ed allora sarà intelligibile; o no, ed allora sarà un fatto il quale essendo senza la sua necessità non sarà intelligibile. Il Gioberti nega ogni intelligibilità all'esistente perchè non lo considera come un momento necessario dell'ente: epperò non può dimostrare neppure la realtà dei corpi. L'idealista dimostra la necessità del corpo, non la necessità del corpo mio o tuo, lochè è affidato alla percezione: il Gioberti dice: esiste il corpo, perchè Iddio l'ha creato, ed io ne ho l'intuito. Questa

realtà intuita si spiega, dicendo che conoscere la realtà dei corpi vale conoscere che non hanno sussistenza propria. Ora questo è un ragionamento: dunque non è l'intuito che conosce il corpo, ma la ragione. Manca poi in Gioberti la teleologia ovvero il principio di finalità. Imperocchè è vero che egli riconosce la causa prima esser fine di tutte le cose; ma quando la causa non ha come parte integrale alla sua essenza l'effetto, allora l'idea di mezzo naturalmente non serve al compimento necessario del fine. Il perchè egli non sa dove collocare la morale, ora ponendola nel terzo membro della formola, ora nel primo: ossia ora è una scienza necessaria, ora no. Il dritto, la morale, la psicologia non hanno ragion d'essere nella sua formola, perchè manca l'idea di finalità, perchè la creazione è considerata come un scadimento delle idee, perchè non vi è lo spirito ove la natura si nobilita.

Dall'esame delle tre categorie possiamo comprendere quale sia il valore della dialettica giobertiana. L'idea di creazione è il principio della dialettica, perchè essa è generativa delle categorie tutte. Il primo ed il secondo ciclo, il discensivo e l'ascensivo non richieggono affatto la necessità dell'esistente, il quale perciò non arriverà mai all'ente. Se l'ente è già spirito assoluto, non vi è ragione della esistenza della creatura: indi libertà di creazione, cioè potere o non potere esistere l'esistente. Manca il vincolo di necessità che lega i due membri della

formola; perciò la dialettica è incapace di esser rinchiusa in un sillogismo E quando Gioberti dice che nella sua formola vi sono tre idee, il genere la specie e l' individuo, si osserva il desiderio di essere hegelliano per dare un rigore dialettico al suo sistema (1). Questo desiderio però gli resta incompiuto, perchè l'opposizione tra l'ente e l'esistente non può essere armonizzata giammai, non essendo il secondo termine parte essenziale del primo. Che se vi sono due dialettiche, due logiche, una divina e l'altra umana, che se nella prima tutto è necessario e nella seconda tutto è contingente, che se il processo del fuor di sè è diverso da quello in sè nella natura divina, perchè Dio non esce fuor di sè creando, diversamente cadrebbe al di sotto di sè: tutto ciò dimostra che la dialettica giobertiana è perfettamente cattolica, ma che non spiega affatto il pensiero cattolico. La dottrina hegeliana è la stessa della giobertiana: ma Hegel non trasporta la formola di Gioberti fuori di Dio, perchè considera la creazione come necessaria.

Galluppi, Rosmini e Gioberti considerarono la dottrina delle categorie nel valore piuttosto

(1) La divisione delle idee procede per tre gradi: 1.º Genere; 2.º Specie; 3º Individuo. Questo processo dialettico risponde al processo reale della creazione contenuto nei due cicli. Nel primo ciclo si crea il genere (germe universale). Nel principio del secondo, la specie. Nel fine del secondo ciclo (palingenesia) la specie ritorna al genere (cioè tutto il sensibile diventa intelligibile. *Prot.*

subbiettivo: il primo spiegò l'origine delle idee per mezzo della coscienza, il secondo per mezzo dell'idea dell'essere, il terzo per la riflessione ontologica. Essi si affannano a dichiarare il pensiero obbiettivo: il Galluppi dichiara la sensazione oggettiva, il Rosmini si affida alla percezione, Gioberti all'intuito. Ciò vuol dire che il kantismo è in questi filosofi per metà. Tutti e tre voglionsi contrapporre al criticismo, ma tutti e tre ne sentono l'influsso; onde affidano la scienza al subbietto. Non hanno la forza però di elevarsi al disopra del sensismo, dell'idealismo e dell'ontologismo volgare, forza, che mancò allo stesso Kant che dichiarò la nullità delle categorie dopo aver mostrato la sorgente di esse essere il pensiero. Mancò nei filosofi italiani il coraggio di Fichte che proclama l'autocoscienza primo germe d'onde emergono le categorie. La gloria del kantismo italiano si osserva piuttosto in Rosmini che in Gioberti; il quale, sebbene in molti luoghi delle sue opere accenni all'autonomia dello spirito, pure si mostra sempre ontologo volgare. Quando Rosmini si solleva all'idea dell'essere che dice innata allo spirito, identica a lui, a lui essenziale, perchè senza di essa il pensiero non pensa, noi ravvisiamo il cartesianesimo, il kantismo, ovvero il pensiero elevato al grado da divenire legge universale degli enti. Il pensiero rosminiano è creatore di ogni essere, di Dio, del mondo, di sè stesso. Ciò vuol dire che Rosmini ha già la coscienza della dignità

del pensiero. Sollevarsi all'idea dell'essere, dichiararla non determinata, dirla forma dello spirito significa essere sparita la differenza tra l'obbietto ed il subbietto che nasce dalla determinazione del pensiero. Però da Rosmini ad Hegel vi è ancora un lungo tratto: la dottrina delle categorie non avea ancora conseguito il vero trascendentalismo. La prova della identità del pensiero coll'essere mancava ancora, come mancò in Cartesio. La scienza autonoma è l'autocoscienza ove il pensiero deve provarsi come suprema realtà: così la dottrina delle categorie potrà trovare la sua soluzione, perchè allora le leggi mentali si dichiarano leggi delle cose. Questo passo l'intraprese Fichte: vediamo come l'ha compiuto Hegel.

Capitolo VII.

Introduzione alle categorie di Hegel.

Il categorismo filosofico addivenne importante nella scienza quando la logica acquistò un valore reale. Cartesio accennò la grande relazione della logica colla ontologia, quando ricercò l'origine di quei principali concetti che per l'addietro erano stati solamente considerati di un valore logico. La scuola francese ridusse la logica ad

una psicologia empirica, perchè derivò le categorie dalla trasformazione della sensazione. La dottrina kantiana ponendo l'intelletto come origine delle categorie, affermò il valore reale della logica. Quando poi il pensiero, da subbiettivo e limitato, pigliò un aspetto più universale ed addivenne assoluto, allora la logica fu una vera metafisica. Ma la scienza consiste nella deduzione delle idee speciali da un principio; e da Kant in poi si cercò quale fosse quello che poteva contenere la genesi delle categorie. La filosofia di Hegel può ridursi a due punti principali, la deduzione delle categorie, e la ricerca del principio dal quale esse si deducono. Queste due cose sono indissolubilmente congiunte, perchè non vi può essere deduzione senza principio, nè principio senza deduzione. Fichte e Schelling tentarono una deduzione delle categorie, la quale è vera formalmente ma non realmente, perchè il principio fu incapace di comprendere il loro valore subbiettivo ed obbiettivo. Solo in Hegel si trova la vera deduzione, perchè si trova il vero principio. Per provare ciò, noi dobbiamo non solo esporre la dottrina delle categorie hegeliane ed il principio che le anima, non solo esaminare le obbiezioni che sono state fatte da non pochi filosofi, ma eziandio manifestare in prima il carattere proprio di questa filosofia: così noi troviamo una prova dei nostri giudizi già dati in questa storia, e diamo una soluzione perfetta al tema che abbiamo per le mani. Ma la dot-

trina delle categorie di Hegel riuscirebbe niente chiara, se non sapessimo prima quali furono i suoi sentimenti generali intorno alla filosofia.

La filosofia, dice Hegel, non ha il vantaggio che hanno le altre scienze, di presupporre l'oggetto od il metodo: qualunque cosa presupponga, è sempre un punto di partenza, un punto di dimostrazione, ma non un principio, perchè il suo fine è appunto quello di dimostrare la natura e le determinazioni del suo oggetto. Essa si può dire l'investigazione delle cose per mezzo del pensiero. Il pensiero però della filosofia è quello che comprende l'intima essenza delle cose. Il sentimento, l'intuizione, il desiderio, la volizione sono modi del pensiero, i quali non oltrepassano il limite della coscienza: epperò sono rappresentazioni, ovvero immagini del pensiero. La filosofia non fa altro che sostituire a queste rappresentazioni i pensieri puri, ossia le categorie, le nozioni. A queste pure nozioni non si arriva se non mediante la riflessione, la quale ha la virtù di trasformare in pure idee ciò che si trova nella coscienza volgare involto nel sensibile. D'altronde il pensiero puro è una cosa reale, anzi è la vera realtà: credere che solamente il contingente sia la vera cosa, è opinione troppo volgare. Affermare poi che l'idea non sia una realtà, vale toglierle la sua essenza la quale consiste nell'essere quello che è, non quello che dovrebbe essere. La vera filosofia è quella che cerca l'universale, l'invariabile nel-

l'oceano delle individualità sensibili, il necessario, la legge nel disordine apparente delle contingenze. Quest' universale è al disopra di ciò che si apprende per mezzo della esperienza e della coscienza: esso è la forma necessaria della conoscenza. In tal modo la filosofia cerca ciò che tutte le altre scienze presuppongono. Poichè mentre le scienze versano ora sul particolare, ora sul generale; la filosofia è la sola che cerca il rapporto di questi due termini che sono le leggi della conoscenza. La filosofia impadronendosi dei soggetti delle scienze, li trasforma in una maniera sua propria, comunicando loro un valore più elevato. La differenza della filosofia sta appunto nella trasformazione de' termini delle altre scienze in categorie.

Questa è la definizione della filosofia, dice Hegel; ed a volerla provare, conviene esporre la filosofia stessa, poichè questa scienza nulla deve presupporre. Se la filosofia deve giustificare sè medesima, questa giustificazione non si può trovare fuori delle ricerche filosofiche. È quando Kant volle esaminare la conoscenza prima del suo contenuto, cadde in una contraddizione, perchè volle conoscere pria di conoscere. É appunto nella filosofia dove si sviluppa la conoscenza, e dove si trova la piena sua giustificazione, poichè la nozione non è una forma semplice soggettiva che non ha alcun rapporto sostanziale colle cose, ma è il fondo e l'anima di ogni esistenza.

La filosofia non ha per oggetto che il puro pensiero, nel quale lo spirito comprende sè medesimo. Ora, per arrivare a comprendersi lo spirito, il pensiero deve passare in mezzo alle contraddizioni fino a tanto che giunga alla loro soluzione. La dialettica è una legge essenziale del pensiero: è questo uno dei punti essenziali della logica. E la soluzione delle opposizioni non si trova che nello spirito: epperò ove mai il pensiero si arrestasse alla sola conoscenza immediata, non potrebbe sciogliere le contraddizioni. La vera conoscenza è la mediata, ove si passa dalle affermazioni alle negazioni. La filosofia deve sollevarsi al disopra della coscienza immediata e del ragionamento, collocandosi nel pensiero puro, nel quale solamente si arriva all'essenza universale e necessaria delle cose. Senza il pensiero puro le conoscenze sarebbero divise tra loro senza mediazione: esso è appunto quello che pone un mezzo termine fra le conoscenze sensibili ed intelligibili. In tal modo la filosofia presenta una connessione intima delle parti, perchè le conoscenze sono strettamente legate tra loro. Se la filosofia non ha questo pregio, essa sarà una maniera di sentire individuale, sarà una mera opinione, poichè non contiene che una parte isolata della conoscenza. Ogni parte di un sistema filosofico è un tutto, e forma un circolo determinato di conoscenze. Il suo tutto è come un circolo che contiene gli altri circoli, di cui ognuno forma un momento ne-

cessario: in modo che il sistema di questi elementi particolari costituisce la totalità dell' idea, la quale perciò si trova in ognuno di essi. La filosofia può dirsi una vera enciclopedia, perchè contiene tutte le idee essenziali alle altre scienze. La filosofia, o la enciclopedia filosofica non è una scienza positiva, poichè essa cerca esporre i principii assoluti in relazione fra loro. Avendo per oggetto il pensiero puro, importa l'unità del soggetto coll'oggetto: perciò non ha alcun cominciamento riguardo al suo oggetto, ma solo rispetto al soggetto che si eleva alla ricerca filosofica. Questa scienza cerca l'evoluzione del pensiero: e siccome il pensiero è il principio di tutte cose, così in essa appunto il pensiero si riconosce come punto di partenza della conoscenza. Il pensiero è il principio e la fine della filosofia.

La logica è la scienza dell' idea pura, ovvero la scienza del pensiero astratto: il pensiero, o l'idea non è affatto formale, perchè è quello che sviluppa da sè stesso le sue leggi e le sue determinazioni. L' utilità dunque della logica non si restringe ad un semplice esercizio formale del pensiero, ma nasce dall'essere essa la scienza del puro pensiero. Il pensiero differisce dalla sensazione, poichè la percezione sensibile è individuale. Le esistenze sensibili sono poste le une fuori le altre, e non hanno tra loro che un rapporto di successione e di contiguità. La rappresentazione poi ci offre idee diverse dalle sensibili,

ma anche isolate tra loro. Invece l'intelletto introduce nelle rappresentazioni isolate il rapporto del generale al particolare, della causa all'effetto, i rapporti in somma necessari. Il perchè la filosofia trasforma le rappresentazioni in pensieri, i pensieri in nozioni. Il pensiero non contiene che l'universale, il quale è l'essenza della realtà: questa realtà è compresa dalla sola riflessione. E siccome la riflessione è opera della propria attività, così le cose possono dirsi il prodotto dello spirito. Ecco come nel pensiero di sè stesso consiste la vera filosofia, perchè il pensiero non è un fatto di un soggetto, ma è l'*Io* puro che è indipendente da ogni circostanza, da ogni elemento individuale. Il pensiero colle sue forme ha un valore obbiettivo: ed in tal modo la logica si confonde colla metafisica che è la scienza della realtà compresa nel pensiero, in quanto questo esprime l'essenza delle cose. E qui Hegel passa ad esaminare le diverse maniere, onde è stato considerato il rapporto del pensiero col suo oggetto.

Ed in prima: alcuni credono che si possa arrivare alla conoscenza delle cose mercè la riflessione, la quale ci fa conoscere gli oggetti come sono. Questa dottrina non iscioglie affatto le opposizioni tra le cose: essa è dommatica, perchè accetta le determinazioni finite degli esseri senza sollevarsi al principio dal quale nasce ogni determinazione. Essa accetta i pensieri determinati come quelli che esprimono la essenza delle cose,

ma non cerca quale sia il contenuto ed il valore delle determinazioni dell'intelletto, nè la forma secondo la quale questi predicati debbano affermarsi. Così ad esempio, i predicati di Dio, dell'anima, del mondo sono indipendenti in questa dottrina: non si mostra come essi sieno determinazioni del pensiero, perchè sono pensieri divisi, ovvero pensieri della prima apparizione. Nella ontologia di questo sistema si parla delle determinazioni astratte dell'essere: ma siccome non vi è un principio il quale svolga la moltiplicità delle forme dell'essere e delle loro limitazioni; così tutto si riduce ad enumerare a caso vari concetti. Manca ciò che dimostra la verità e la necessità intima delle varie determinazioni delle categorie, le quali sono spiegate più dal lato etimologico, che dal metafisico. I giudizi poi che in essa dottrina si pongono sono ricevuti come veri secondo il solo principio di contraddizione: mentre i loro termini non sono stati affatto esaminati singolarmente. Il che se fosse stato fatto, si sarebbe veduto che un termine rinchiude in sè un elemento contrario, e che perciò il principio di contraddizione non è l'espressione del vero. Nella psicologia e nella cosmologia si parla di categorie opposte, come la contingenza e la necessità, l'esterno e l'interno, la causa efficiente e la causa finale, il fenomeno e la sostanza, la materia e la forma, la libertà e la necessità, il male ed il bene. Ma dove mai si è esaminato il valore intrinseco di queste categorie? Nella teo-

logia naturale si esaminano gli attributi che a Dio convengono, i quali sono tutti opposti a quelli del mondo. Ma siccome non vi è un principio da cui nascono i diversi ed opposti attributi, così o si ammette Iddio diviso dal mondo senza alcuna relazione, ovvero s'immedesimano i diversi attributi; quindi od il dualismo, od il panteismo sono inevitabili.

L'empirismo è il secondo sistema che pone in relazione il pensiero coll'oggetto: cerca sostituire la determinazione all'indeterminato, il particolare al generale. Esso dà al sentimento ed all'intuizione una forma generale: ma se il valore delle idee generali proviene dalla percezione esterna, invano pretende l'accordo di queste forme generali coi fenomeni. Il perchè è costretto a negare l'infinito in generale, restringendosi ne' limiti del finito, ed a ridurre ogni pensiero ad una astrazione vuota. Le categorie metafisiche della materia e della forza, dell'unità e della pluralità, dell'universale e dell'infinito sono raccolte in questo sistema senza verun discernimento e senza coscienza. Nell'empirismo si arriva alla somiglianza delle cose, non mai all'universale: si comprende la successione degli avvenimenti, la legge dei fatti, non la necessità nè la loro connessione. In esso l'universale ed il necessario sono elementi vuoti, forme subbiettive, semplici abitudini dello spirito: la legge morale stessa, il dritto, la religione sono fatti privi di ogni valore oggettivo e di ogni verità interiore.

La filosofia critica non si arresta ai soli fenomeni, come la empirica, sebbene non arrivi a comprenderne la realtà. Le forme di Kant sono obbiettive in quanto necessarie alla esperienza, ma non in quanto costituiscono un elemento essenziale dell'oggetto. Quindi la filosofia kantiana si limita solamente a ricercare per mezzo dell'analisi gli elementi essenziali della conoscenza e della esperienza particolare: ed in tal guisa lo scetticismo di Hume non è affatto distrutto. Essa si arresta alle due opposizioni tra il soggetto e l'oggetto, tra il fenomeno e la cosa in sè: anzi non mantiene neppure costante l'opposizione; poichè ora dice che le categorie sono l'elemento oggettivo, ora dichiara anche queste subbiettive, é solo obbiettiva la cosa in sè. Ma di queste opposizioni Kant non cerca affatto l'unità. L'io, come unità della coscienza, è un principio astratto ed indeterminato delle categorie: ora si può dimandare: come dall' indeterminato si passa alle categorie che sono determinazioni dell' intelletto? Nè d'altronde le categorie possono assicurare la realtà obbiettiva perchè sono vuote di contenuto, avendo la loro applicazione nell'esperienza il cui valore è oggettivo. E ciò si osserva appunto nell'applicazione delle categorie. Nella psicologia razionale Kant osserva che volendo applicare alcune categorie all'anima si cade nei paralogismi, perchè il pensiero allora troverebbe la sua giustificazione nell'esperienza, se si potesse mostrare

che coincide perfettamente colla percezione sensibile. Le determinazioni dell'anima che l'esperienza ci rivela nella coscienza, non sono affatto quelle che il pensiero produce. Le contraddizioni poi che Kant afferma esistere nel mondo, non riguardano la essenza ma la sua esistenza fenomenica. Egli le risolve dicendo che esse non risiedono nell'oggetto ma nella ragione. Si è provata una certa tenerezza, quì dice Hegel, per il mondo, quando si è pensato che la contraddizione sia un difetto per quello, e che solo alla ragione, alla essenza dello spirito bisogna attribuirla. Il terzo oggetto della ragione è Dio, il quale deve essere conosciuto in una maniera determinata. Ma se ogni determinazione è una negazione dell' identità semplice, è chiaro che concependo Iddio come una cosa illimitata, se lo concepisce come pretta astrazione. Il vero ideale della ragione è l' identità del pensiero coll'essere. Questa unione dà origine a due diversi processi: cioè o si incomincia dall'essere per arrivare al pensiero, ovvero dal pensiero per arrivare all'essere. Nel primo caso non si esprime che il processo dello spirito, il quale dalle cose si eleva alle idee; poichè la regione del pensiero è ciò che s' innalza al disopra dell'essere. Quando dunque si vuole mostrare l'esistenza di Dio sollevandosi sopra questo mondo per cogliere il necessario, si esprime piuttosto il processo che tiene la mente per arrivare al necessario che è l'oggetto ideale: non si prova

l'esistenza di Dio. Nel secondo caso poi quando dal pensiero si arriva all'essere, (il che forma la prova ontologica di Dio) si ha una opposizione tra il pensiero e l'essere, la quale è uguale alla prima. Poichè mentre prima si trova opposizione tra l'esperienza e l'universale: in quest'ultimo caso vi è opposizione tra l'universale e l'elemento determinato che è l'essere. Tutta dunque la difficoltà consiste nel non avere immedesimato l'essere col pensiero. Il risultato della filosofia di Kant, conchiude Hegel, consiste nell'avere affrancato il pensiero e la ragione da ogni determinazione esteriore e da ogni autorità, e nell'aver data la coscienza della loro assoluta indipendenza. E sebbene essa, perchè puramente formale ed astratta, non possa ricevere alcuna applicazione nè produrre conoscenze reali o leggi pratiche: pure ha il merito di restare ferma ad ogni influenza estranea alla ragione. L'indipendenza assoluta della ragione, dopo Kant, è il principio essenziale a tutta la filosofia, ed una delle credenze universali del tempo moderno.

Il terzo rapporto del pensiero coll'oggetto è stabilito nella dottrina della scienza immediata, la quale non oltrepassa le categorie o le determinazioni particolari, mentre la filosofia critica si eleva all'universalità astratta, all'identità formale. La conoscenza secondo Jacobi non esce fuori la sfera del finito: Dio, la verità assoluta è sopra il meccanismo della nozione. Mentre dunque per Kant le categorie sono deter-

minazioni formali del pensiero, per Jacobi le si considerano in sè stesse e la loro finità è attribuita alla loro stessa natura. La conoscenza poi di Dio è ammessa in questa dottrina, perchè si trova nella nostra coscienza la sua rappresentazione congiunta immediatamente alla sua esistenza. Il principio della filosofia della credenza ha una importanza particolare, in quanto esprime la connessione immediata del pensiero di Dio col suo essere, dello stato soggettivo ed oggettivo del pensiero. Jacobi non ha fatto altro che riprodurre il *cogito ergo sum* di Cartesio, il quale ammise questo principio non come derivato da un sillogismo, ma come evidente. Questo sistema però rigettando la conoscenza mediata non considera le cose secondo la loro natura, cioè secondo la loro nozione. Si appartiene in proprio alla logica mostrare come si produca l'unità della forma immediata e mediata della conoscenza. Se la conoscenza immediata è un fatto, non esce fuori dei limiti della psicologia fenomenica, nè cerca le ragioni del fatto. Che io sono a Berlino, dice Hegel, è questo un fatto immediato: ma io ci sono in seguito ad un viaggio. L'esistenza immediata è un fatto inseparabile dalla mediazione. La stessa religione e la morale, sebbene fondate sopra la conoscenza immediata, suppongono una mediazione, cioè lo sviluppo, l'esercizio e l'educazione delle nostre facoltà. Il passaggio dall' idea subbiettiva all'essere è il principio fondamentale della conoscenza

immediata: ma nella connessione tra l'idea e l'essere si trova già una mediazione che unisce i termini che si suppongono reciprocamente. Egli è fuori dubbio che l'idea separata dall'essere, e l'essere separato dall'idea non costituiscono il vero. La dottrina della scienza immediata ha ragione di non riconoscere il vero in un principio vuoto ed indeterminato, cioè o nell'astratto essere, o nella astratta idea: ma non avrebbe dovuto ignorare che l'unità delle due determinazioni non è immediata, e che quella è tale che una determinazione non contiene il vero senza il concorso dell'altra.

Fin quì termina la introduzione alla filosofia di Hegel, che noi abbiamo riportata come fatta per le categorie, ove consiste tutta la sua filosofia. Dalla quale apparisce chiaramente il pregio delle categorie nella filosofia, essendone quasi lo scheletro sul quale poggia l'intera scienza. Senza l'esame delle categorie, di nissun essere si può dire qualcosa, nè di Dio, nè dell'anima, nè del mondo: nissun attributo può loro convenire, quando la loro natura non è stata esaminata. Ma il punto più importante è secondo Hegel trovare il principio dal quale si svolge il doppio ordine di categorie affine non solo di ammetterle con connessione, ma eziandio di non creare verun dissenso tra l'ordine della mente e quello delle cose. Per arrivare a questo principio bisogna elevarsi al disopra della filosofia volgare, al disopra della filosofia

del senso comune, al disopra della stessa critica della ragion pura. E vedremo se Hegel vi è arrivato.

Capitolo IX.

Teoria della conoscenza.

Per comprendere questa parte della filosofia hegeliana, è da sapere che essa appartiene a quella dello spirito, la quale è divisa in tre parti, nello spirito subbiettivo, nello spirito obbiettivo e nello spirito assoluto: e come la legge del ternario regola ogni categoria, ogni trattato, e tutta la filosofia hegeliana; così la teorica dello spirito soggettivo si divide nell'antropologia ovvero nello spirito immediato, nella fenomenologia o nello spirito mediato che si riflette sopra sè stesso, e nella psicologia o nello spirito che si determina da sè stesso interiormente. In altri termini, le tre forme principali dello spirito soggettivo sono l'anima, la coscienza e lo spirito come tale: in quanto è anima, lo spirito è un universale astratto: in quanto è coscienza, è un particolare; in quanto è spirito per sè, è individuale. Nell'antropologia lo spirito è considerato unito alla natura per mezzo del suo corpo: nella fenomenologia l'anima si eleva

per la negazione del suo corpo alla idealità pura e diventa coscienza; cioè in quanto si riflette sopra sè stessa, è la coscienza di sè stessa. Ma in questo caso lo spirito non si è ancora appropriata la realtà obbiettiva, che è fuori di sè e che è ancora un suo contrario che non ha trasportato in sè stesso. Ecco il punto che deve fare lo spirito, arrivare all'unità del mondo e della coscienza. Ora noi comprendiamo il problema che deve risolvere la filosofia hegeliana. Di che dunque si tratta? della unità dell'essere e del pensiero.

Tutti i filosofi incominciano dalla coscienza che è il primo fatto da noi saputo; ed anche Hegel nello svolgere il modo come arriviamo all'unità dell' essere e del pensiero, presuppone il primo sapere che è sensibile. La coscienza è la prima individualità dell'anima, perchè in essa è il primo *Io* che sente (1). In questo *Io* che sente abbiamo la distinzione del soggetto e dell'oggetto che è sentito. Perciò nella coscienza vi è un giudizio fatto tra i due termini, *io* e *non io:* ma siccome essa è un sapere sensibile, così quello che si sa, è la esistenza di un *io* sensibile determinato, e di un *non io* anche determinato, perchè è sensibile sentito. Questa cognizione è, come osserva Hegel, più povera rispetto alla

(1) Abbiamo seguito il prof. Spaventa, che nei *Principii della filosofia* ha molto illustrata questa parte della filosofia hegeliana.

cognizione astratta, più ricca in quanto tocca il sensibile. La coscienza sensibile non arriva ad esprimere altro, che un *questo è*. Il *questo è* si risolve così: io sento questo, cioè il mio pensiero si arresta quì, al solo io sento questo. Ma come io dico: questo A, per es., così dico dopo: questo B, e poi posso dire anche: questo C. Ora si osservi che nel dire questo A, questo B, questo C, si esprime un *questo* che è comune a tanti singoli *questi*. Il questo comune è non sensibile, nè immediato, nè senza relazione, ma ideale, mediato, relativo: è il risultato della coscienza percettiva, ed ecco come avviene questa operazione. La coscienza sensibile ci rivela, per es., questa ora è la notte, questa ora è il giorno, qui è l'albero, qui è la casa. Se facciamo astrazione dal giorno e dalla notte, dall'albero e dalla casa, ci rimane solamente l'ora, il quì, cioè un non so che di semplice che non è nè giorno, nè notte, nè l'albero, nè la casa. Questo è l'universale che è nato dalla coscienza sensibile, a condizione che questa si neghi: cioè a dire, per arrivare all'ora che contiene il *quest'ora* ed il *quell'ora*, debbo negare il primo ed il secondo *ora*. Il primo *ora* lo nego nel secondo *ora*, perchè il quest'altro *ora* esprime ciò che non è l'ora di prima. E siccome l'ora prima si appunta nella coscienza sensibile, nell'*io*, così distruggendosi per mezzo del *quest'altra ora* l'ora di prima, si distrugge ancora l'io di prima per mezzo dell'io della seconda ora. E colla distruzione dell'io e dell'ora

prima per mezzo dell'altro io e della seconda ora, si distrugge l'intera coscienza sensibile dove si appunta l'una e l'altra ora, l'uno e l'altro io. Che cosa dunque rimane dalla distruzione della intera coscienza sensibile? resta l'ora universale, cioè una ora mediata, ovvero una idea di riflessione. Questo mediato in sè però non è un generale indeterminato, ma è il complesso semplice attuale di molti *qui*, di molte *ora*: è un semplice reale, non possibile. Ciò che si è ottenuto dalla percezione, è un *questo* comune universale, ma che non cessa di esser determinato: è nesso di molti *questo*, ma è sempre un *questo* ancora. Ciò vuol dire che noi siamo nella percezione ancora del sensibile, perchè abbiamo una idea determinata, cioè una cosa colle sue proprietà. È naturale che non si è ancora ottenuto il costante, l'eterno della cosa: perchè, se la cosa è determinata dalle proprietà, siccome queste mutano, così muta ancora quella: e ciò che si dice di questa cosa, si deve intendere anche di quest'altra cosa Per trovare il nesso tra il mutabile e l'immutabile, bisogna arrivare al costante, perchè ciò che muta è la cosa come altro: ma nell'altro che muta, si trova quello che in sè non è altro, quindi l'atto per cui l'altro muta, è la presenza stessa dell'immutabile. Così si risolve la seconda contraddizione che si trova nella percezione mediante la vera cosa, l'eterna cosa, la cosa universale, cioè per l'intelletto della cosa, come dichiara

Spaventa. E soggiugne, che l'universale cui arriva la percezione, è provvisorio, il quale cede il luogo al vero universale. L'oggetto dell'intelletto è immutabile, in quanto non è altro, non è diverso, non è moltiplice, ma è pura riflessione verso sè stesso, è medesimo a sè medesimo, è l'interno delle cose. Questa forma è la forma stessa della coscienza, è il suo atto: la coscienza della coscienza è l'intelletto. L'intelligibile dunque è la forma dell'intelletto: l'oggetto dell'intelletto è ciò che è lui stesso. Sapere l'oggetto come intelligibile è sapere la forma stessa dell'intelletto, cioè essere intelletto dell'intelletto, coscienza della coscienza. Se l'intelligibile dice intelletto, questo dice soggetto, io, universale individuale. La vera oggettività dell'intelletto è la soggettività: la coscienza è autocoscienza. Nell'autocoscienza si ha la coscienza della coscienza, cioè si sa ciò che prima era solamente coscienza, cioè il mio essere come coscienza addiventa sapere. In questo nuovo sapere la coscienza sa sè medesima: e come nella percezione esiste la coscienza sensibile e nell'intelletto la percezione sensibile, così nell'autocoscienza si conserva la coscienza. Ma fra la coscienza e l'autocoscienza, cioè tra la coscienza concreta e l'autocoscienza che ha per oggetto la forma stessa della coscienza, vi è ancora una opposizione, non vi è la vera unità di entrambe, perchè fra l'oggetto ed il soggetto non è ancora la vera identità. L'identità tra l'una e l'altra deve oggettivarsi e sog-

gettivarsi. Il soggetto deve ora farsi identico, oggettivarsi come identico. Ed è nell'appetito che io mi fo realmente medesimo a me medesimo: questo appetito non è certamente il sensitivo, ma quello stato della coscienza nel quale desidera di appropriarsi quell'oggetto che è virtualmente in lei, ma senza consapevolezza di essere identico a lei. Il non sapersi identico all'oggetto, questo difetto è l'appetito. Esso ha per base la medesimezza mia con me stesso nell'oggetto. Nell'appetito veramente l'oggetto è negato in quanto è soggettivato, ed il soggetto è negato ancora in quanto è oggettivato. Nel semplice appetito non ancora soddisfatto, il soggetto e l'oggetto sono l'uno dinanzi all'altro, come due enti immediati: cioè l'oggetto non è ancora immediato: nella negazione di questa doppia immediatezza, avviene la soddisfazione dell'appetito. Ma se il difetto si sente sempre rinascere in me, ciò vuol dire che io mi so non più come soddisfatto momentaneamente nell'appetito, ma come l'universalità, come l'oggetto universale. Se l'oggetto è determinato, non si può superare la instancabile forza dell'appetito se non nella universalità dell'*Io* e dell'oggetto. Ora quest'oggetto non essendo più quello della coscienza, ma dell'autocoscienza, è un altro io universale. E qui si osservi che in tanto passiamo dall'autocoscienza all'appetito, in quanto vogliamo aver coscienza dell'incondizionale, dell'assoluto. Il nuovo oggetto che deve presentare

l'autocoscienza, non è possibile senza l'attività pratica dell'intelletto, cioè senza che l'*io* sia attivo come autocoscienza. L'infinito non può essere l'oggetto della coscienza come senso, come intelletto, perchè queste facoltà ci danno l'oggetto finito: invece per l'autocoscienza la coscienza addiventa coscienza dell'oggetto come incondizionale. Ma da questa opposizione dell'*io* coll'altro *io*, che sono due infiniti, non si esce se non mediante l'autocoscienza riconoscitiva, per cui avviene che l'*io* si afferma nell'altro *io* come quello stesso che egli si sa e si afferma: ecco la vera identità di soggetto ed oggetto, ovvero l'indifferenza. In tal modo la coscienza è intima all'autocoscienza; perchè l'oggettività della coscienza che forma la sua concretezza è la soggettività dell'autocoscienza che è la sua certezza. Questa certezza oggettiva è la verità, è la mente.

Ma dove siamo noi giunti? si potrebbe domandare: dove è mai l'oggetto? come ci è così scappato dalle mani? Il problema che la filosofia trascendentale ci dovea risolvere, era, come l'essere si trasforma nel pensiero. Quando io dico: l'essere è il pensiero, io dico apparentemente due cose diverse, ma in realtà, per il già detto, identiche. Ed ecco come va tutto ciò: da una parte sia la pietra, per es., dall'altra il mio pensiero: come s'identificano? nissuno pretende dire che il mio pensiero addiventi pietra, o che la pietra addiventi il mio pensiero: una cosa è ben diversa dall'altra: ma

pure se arriviamo a tal punto di riflessione che la pietra non si veda più come cosa sensibile, ma come intelligibile, nè il mio pensiero sia più un sapere sensibile, ma ideale, allora avviene che cosa? l'idealizzarsi della pietra, ovvero l'universaleggiarsi del mio pensiero. In questa maniera la pietra non è più pietra, ma è il suo pensiero cioè l'essenza della pietra, ed il mio sapere non è più sensibile, ma intelligibile. Ora l'idealizzarsi della pietra è l'identificarsi la pietra coll'intelletto. Ma questo non è tutto: se è vero che la pietra, in quanto è intelletta, è forma dell'intelletto, noi vi osserviamo ancora una differenza, perchè ci è ancora un soggetto ed un oggetto. Ma se io astraggo non solo dalla pietra sensibile, ma anche dalla forma dell'intelletto, la quale è pure un universale individuale, che cosa resta? non altro, che il pensiero incondizionale senza limitazione, il pensiero assoluto il quale è una forma propria, identica a sè stessa: cioè non resta che l'io assoluto eguale all'io assoluto, ovvero il pensiero il cui oggetto è il pensiero stesso: ecco l'identità del pensiero col pensiero, l'indifferenza del soggetto e dell'oggetto. Dire che il pensiero è uguale al pensiero vale lo stesso che il pensiero è uguale all'essere. Imperocchè l'essere non è la pietra, non è neppure la pietra intelletta, ma è la pietra ultima che è il pensiero dell'essere, che, come essere, è l'universale pietra senza esser pietra. L'essere non è che il pensiero, perchè,

se la pietra intelletta è la forma dell'intelletto, l'essere che non è alcun essere, non sarà che l'ultima astrazione possibile del pensiero che non è alcun pensiero. A questo pensiero non si giunge se non per le negazioni delle determinazioni che creano le contraddizioni: e per arrivare a queste negazioni, bisogna ammettere l'intelletto pratico il quale va continuamente eliminando il determinato. Senza il pensiero agente non si perviene a quest'ultimo pensiero: e se è opera dell'attività dell'io questo pensiero, esso non sarà il nulla: sarà il nulla del concreto, come l'essere è il nulla del sensibile, ma sarà la massima realtà intelligibile, perchè è la massima astrazione. Se l'intelligibile è la forma dell'intelletto perchè non è in altro il suo luogo, è naturale che quanto più universale è questo intelligibile, tanto più sarà universale l'essere che ha questa forma. E se nell'io individuale è la sede dell'intelligibile determinato, l'io universale deve essere il luogo dell'intelligibile universale. Ma l'universalità dell'intelligibile nasce dalla perdita di ogni determinazione: dunque l'io universale non può essere la sede dell'intelligibile universale, se non come è indeterminato. Ma se l'indeterminato io deve essere la sede dell'indeterminato intelligibile, è chiaro che non può essere un nulla assoluto, ma un io universale, cioè un pensiero astrattissimo, l'ultima astrazione possibile. Ora, come quest'ultima astrazione possibile è l'essere che non è alcun esse-

re, così l'ultima astrazione dell'io universale è il pensiero che non è alcun pensiero. Ma noi abbiamo visto che come ci eleviamo al disopra del sensibile, vieppiù si stringe l'affinità tra il soggetto e l'oggetto; dunque progredendo dall'intelletto alla ragione, dobbiamo avere tale una relazione fra il soggetto e l'oggetto, da immedesimarsi fra loro. E questa identità si avvera più perfettamente nell'essere, perchè è l'ultima astrazione possibile: il pensiero è identico all'obbietto, perchè tanto è astratto l'essere, quanto è astratto il solo essere del pensiero. l'essere è, nè superiore, nè inferiore al pensiero: non superiore, perchè, se fosse così, vi dovrebbe essere un essere che non sarebbe pensiero, e quest'essere che non è pensiero, è l'essere che non si pensa, cioè il nulla: non inferiore, perchè allora vi dovrebbe essere un pensiero che non è l'essere pensato: ora che cosa è siffatto pensiero, se non un pensiero che non è? L'essere perciò non può essere che uguale al pensiero, è il pensiero stesso dunque, è forma del pensiero. E la nostra distinzione tra il soggetto e l'oggetto che abitualmente facciamo nel primo sapere, qui sparisce affatto. Tutti ammettono una opposizione ed una relazione tra il subbietto e l'obbietto, che è reale e vera. Io penso la pietra: la pietra è diversa dal mio pensiero, mentre tra la pietra ed il mio pensiero vi è relazione. Ma progredendo d'astrazione in astrazione, noi troveremo stringersi maggiormente la

relazione e diminuire l'opposizione. Tra l'essere ed il pensiero vi è la relazione che arriva all' indifferenza, alla perfetta identità. A questo punto giunto il pensiero non può progredire più oltre senza annientarsi; mentre contiene nella sua indifferenza il germe di ogni opposizione. Il principio della filosofia hegeliana è la relazione in sè, vale a dire, l' idea d' identità tra l'essere ed il pensiero, la quale è il tipo d'ogni relazione. Ed il metodo od il processo nel quale questa relazione va sviluppandosi, non può essere che procedendo tra i due termini da cui è quella nata, cioè il subbietto e l'obbietto. Il dialettismo in Hegel non è estraneo al principio, ma è interno, è l'anima della relazione che esplicandosi deve mostrarsi nei suoi opposti. Perciò la sua filosofia si divide in tre parti, perchè considera la relazione in sè, e la relazione nei suoi due opposti, l'obbietto ed il subbietto: cioè la logica che comprende la filosofia della natura, e la filosofia dello spirito. E se noi volessimo veramente trattare, come si conviene, la dottrina delle categorie hegeliane, dovremmo non solo esporre quelle della logica, ma eziandio quelle della natura e dello spirito. Imperocchè uno è il principio che anima la logica, la natura e lo spirito. Noi non potremmo esporre compiutamente la verità del principio della identità tra l'essere ed il pensiero, se non percorrendo il pensiero in sè, il pensiero fuori di sè, ed il pensiero per sè stesso. Una è la categoria hegeliana, cioè l' indifferenza dell'essere e del

pensiero, l' identità tra il subbietto e l'obbietto nello spirito assoluto. Questa protocategoria alla quale siamo pervenuti esponendo la fenomenologia, bisogna esaminare come si svolge nella natura e nello spirito. La natura e lo spirito non sono che due ali che si congiungono nel pensiero assoluto della logica: la sola differenza che passa tra il pensiero della logica e lo spirito assoluto, è, che questo è concreto, quello è astratto: alla concretezza però non si arriva se non passando mano mano dal meno reale al massimo reale. Il massimo reale intelligibile è l' intelligibile intelligente universale: e questo è lo spirito assoluto. L' intelligibile astratto della logica è il pensiero astratto che si concretizza a poco a poco nella natura, e poi nello spirito. La logica e la natura sono l'esordio dello spirito assoluto, nel quale l' idea e la realtà si compenetrano, perchè ivi acquistano la vera coscienza. La esposizione delle categorie hegeliane, o dovrebbe fermarsi qui, ovvero dovrebbe percorrere i volumi della filosofia tutta. Noi però sapremo conciliare l'una e l'altra esigenza, esponendo le categorie della logica in particolare, e quelle della natura e dello spirito in generale.

CAPITOLO X.

Il principio delle categorie hegeliane.

Noi che desideriamo in questa storia non tanto sapere quale sia il numero completo delle categorie quanto il loro principio, ci troviamo al punto della soluzione del problema. La dottrina delle categorie non è la stessa del principio della scienza: ma ha con quello tale una relazione di dipendenza, che se per poco fosse omesso, quella perderebbe ogni significato. La nostra storia ha dimostrata questa verità a piena luce: si è visto chiaramente che quando la dottrina delle categorie era indipendente dal principio della scienza, allora era una rettorica, una parte della topica, una istituzione propedeutica di segni. Dobbiamo dunque esaminare, quale è stata la soluzione più ragionata intorno al problema fondamentale della scienza il quale contiene il principio delle categorie. Ma dove la scienza ha posto mai la certezza dello scibile umano? nella realtà della conoscenza. Tutti credono che la conoscenza sia reale; si potrà dubitare dei principii della scienza, ma nissuno dubita di ciò che pensa, anche quando quello sia un dubbio. Lo scetticismo ha fede nel dubbio, ovvero ha la conoscenza dubbia, in quanto è nel dubbio stesso, come reale. Alla realtà della conoscenza credono i positivisti, i dommatici, i sensisti, i realisti, gl' idealisti. Ma la scienza

vuole provare ciò che la fede ci dice; il torto dei dommatici è di considerare come superiore alla ragione la fede che ha bisogno della scienza. Fin tanto che domina nella scienza un principio non dimostrato, si è sempre dommatici. Oggi si ritiene ancora che il principio della scienza non si dimostra: ciò è falso dopo la dottrina del criticismo. Niuna cosa è più dimostrabile del principio della scienza: e la filosofia ha il compito, come ogni altra scienza, di provare il suo principio, il quale quanto è più alto e metafisico, tanto è più dimostrabile. Niuno si spaventi che la scienza dimostra Dio e la natura, e che la sua dimostrazione è una vera creazione; poichè niente di fede entra nel dominio della scienza: e se la dimostrazione non fosse creazione, la verità non sarebbe reale. Criterio del vero è il farlo, disse Vico, perchè la verità della scienza è adequata alla realtà. Ora quale è mai il principio più alto che la metafisica deve oggi risolvere, se non quello che è stato presupposto da tutti i sistemi? Kant pose il problema della dimostrazione della realtà della cognizione, che è il punto fondamentale dommatico di ogni sistema, ma non arrivò a risolverlo: Fichte e Schelling trovarono la via per giungere alla soluzione del problema, ma non la dimostrazione apodittica della cognizione reale. Hegel vi arriva. Gli antichi dissero: esiste la cognizione perchè esiste la realtà; dunque l'essere precede il pensiero: ecco il periodo della intuizione del pensiero nelle cose. Quale fu dun-

que il criterio della conoscenza? la realtà, l'essere. Che cosa dicono i moderni? *cogito ergo sum:* il pensiero è causa dell'essere, il pensiero è criterio a sè stesso. Ora è certo che nelle condizioni del pensiero accidentale questo non contiene sempre la realtà: dunque fuori del pensiero assoluto non si può dire che il criterio della realtà sia il pensiero. Ed il pensiero può e deve essere assolutamente il criterio della realtà, perchè quest'ultimo è della scienza, quindi è logico. Non si può dire che fuori del pensiero assoluto la cognizione possa trovare il suo criterio, perchè diversamente non sarebbe una cognizione scientifica. Ora Fichte e Schelling tentarono la via per arrivare all'assoluto pensiero, dove il criterio della cognizione è la cognizione stessa: e l'inizio fu da Kant, il quale pose nel pensiero il criticismo della scienza. Anche la filosofia neoplatonica e la scolastica arrivarono all'assoluto pensiero: ma la differenza è questa, che, laddove il neoplatonismo pose il pensiero assoluto al di là della scienza, perchè lo identificò con Dio al quale arrivò per la sola intuizione; il criticismo moderno invece prendendo il pensiero assoluto come soggetto principale della scienza lo sottopone alla dimostrazione. L'intelletto kantiano è stato il fondamento delle categorie della filosofia tedesca, in quanto che esso non è un semplice spettatore delle idee, ma fattore di esse. Questa è la gran differenza che passa dai sensisti a Kant: mentre per i primi le idee sono partico-

lari e sensibili, per Kant l'origine delle idee è l'intelletto che solo può tramutare le idee sensibili in intelligibili. Così il pensiero di Cartesio acquistava vita novella nella critica della ragion pura. Però le categorie kantiane, mentre acquistavano realtà nel giro del pensiero, non erano sufficienti a spiegare la realtà fuori dello spirito. Questo fu il gran tentativo di Fichte, ricavare dall'*io*, ovvero dal pensiero quella realtà che Kant negò potersi dedurre. Ma il principio dal quale traeva origine la esistenza del *non io* non era tale da contenerlo: poichè, se nella limitazione dell'*io* è innegabile l' implicita esistenza di ciò che determina l'*io* stesso, che è appunto il *non io*, ci vuole un principio nel cui seno si contengono queste opposizioni. Fichte disse contro Kant che le categorie non si deducono dal giudizio il quale suppone la determinazione delle idee: mentre la scienza cerca l'origine di queste idee che si determinano. Ma la cosa ed il pensiero, il *non io* e l'*io* sono ancor esse due categorie, che si oppongono tra loro in quanto sono determinate. L'*io* pone il *non io* è già un giudizio: dove sta dunque la prima idea che non è categoria alcuna e tutte le contiene? Ecco il punto fondamentale della scienza; Schelling è il primo che lo coglie, sebbene non lo dimostri. Ma la filosofia, dice Hegel, nulla presuppone: dunque questo principio bisogna provarlo.

La dottrina hegeliana si riduce a due capi, al principio di contraddizione ed al principio d' iden-

tità. Le idee universali o le categorie sono di tal natura che, mentre esprimono i supremi generi delle cose, debbono contenere una distintiva loro propria. Se ciò non fosse, allora non vi sarebbe più distinzione d'idee, non vi sarebbero le vere categorie, le quali dinotano un genere d'idee differenti. Da ciò segue che una categoria non può mai esistere da sè sola senza avere come un addentellato, pel quale si riferisce ad un'altra opposta. Il principio di contraddizione, secondo la vecchia logica, dice che una cosa non può essere diversamente da quella che è; per es. l'acqua non può essere acqua e vino nello stesso tempo. Ciò è vero: ma il principio della scienza deve esprimere quanto in una idea si contiene, non la sua semplice esistenza, ma la sua natura, che consiste nel riferimento che ha con un'altra. Imperocchè la scienza non consiste nella contemplazione isolata delle idee singolari, ma nel loro rapporto dal quale nasce la deduzione. Questo principio è quello di contraddizione inteso in questo altro senso che, lungi dall'escludere il primo, lo contiene con qualche cosa di più: cioè che una idea in quanto è tale ha il riferimento necessario ad un'altra di natura opposta alla prima. Questo è il principio che accompagna tutte le categorie di Hegel, e la sua logica consiste nel mostrare come da una idea svolta nella sua natura si debba inevitabilmente dedurre un'altra opposta. Non vi è cosa, nè in cielo nè in terra, che non sia subordinata alla legge della contrad-

dizione, dice Hegel: ed una prova di tal proposizione è tutta la sua filosofia. Imperocchè l'essenza di qualsivoglia idea è di esprimere una determinata cosa: ma se ogni determinazione è un limite, il quale è la relazione tra la cosa limitata e la cosa limitante, è necessario riconoscere che nella determinazione di una idea bisogna supporre un'altra opposta.

Tutto ciò però non costituisce affatto novità alcuna: poichè non solo abbiamo già visto che Platone ed Aristotele considerarono le idee più universali della scienza in relazione tra loro, ma da Fichte in poi si ammise, come una massima inconcussa, che in ogni affermazione di una idea si deve presupporre la sua negazione. Che anzi se torniamo un poco più indietro, troviamo Bruno che proclama: « chi vuol sapere i massimi segreti di natura riguardi e contempli circa i massimi ed i minimi de' contrari opposti ». Niuno poi più di Schelling concepì il principio di contraddizione come legge suprema che governa tutte le idee della scienza; poichè egli pose a base di tutte le categorie l'idea di relazione, la quale è il mezzo tra i due estremi opposti che formano il vincolo relativo. Certamente non si può negare che nella logica hegeliana si osserva una mirabile dialettica nel saper mostrare come da una idea data sorga la sua contraria: ma pure non è questo il grande veramente di Hegel. Nè anche si può dire che il sommo merito di lui consista nell'aver trovato de' due contrari il mezzo da

cui nascono: poichè se in Platone non si trova una dialettica completa, chi può negare ed a Fichte ed a Schelling soprattutto questo stesso merito? Qui apparisce l'inizio del merito supremo della filosofia hegeliana: ma non è desso propriamente. L'interesse della scienza nella dottrina delle categorie nasceva dalla questione del loro valore: e l'idealismo da psicologico si era trasformato in trascendentale per risolvere come il valore di quelle fosse ideale e reale. Ciò che in somma era stato un salto mortale alla scienza, cioè l'illogico trapasso dall'idea alla realtà, questo era il punto da fermare. Tra il pensiero e l'essere, tra il soggetto e l'oggetto, tra l'*io* ed il *non io*, quì è la massima opposizione, la quale si dirama a tutte le altre idee della scienza. Il nodo era proprio là, dove Kant avea posta somma attenzione, cioè ne' giudizî sintetici *a priori*, i quali hanno un lato reale ed un altro ideale. Come si conciliano questi due opposti termini? Se la contraddizione che governa le idee e le cose, fosse stata distrutta parzialmente in una idea media particolare, non si sarebbe mai sciolta la massima opposizione che esiste tra l'*esse* e il *cogito*. La legge di contraddizione dunque che anima tutta la dialettica hegeliana suppone un principio primo; e questo è la identità del pensiero e dell'essere, l'immedesimazione dell'idea colla cosa.

La fenomenologia, sebbene appartenga alla filosofia generale dello spirito, si può consi-

derare come una propedeutica alla logica, perchè ivi si dimostrano i vari stati pei quali passa l'anima per arrivare al pensiero puro (1). Lo scopo di questo trattato psicologico è d'indicare i gradi che percorre l'anima dallo stato naturale sino al trascendentale, pel quale essa si rende superiore alla natura perchè la comprende nella sua essenza. E siccome il sensismo si ferma alla sensazione, ed il cartesianismo alla coscienza; così Hegel mostra che questi due gradi sottostanno a quello ultimo nel quale comparisce l'attività intellettiva che comprende l'oggetto non come particolare, ma come universale ed identico a sè stesso. In questa trasformazione le cose si mutano in categorie od in idee universali, e cessa l'opposizione tra l'*io* ed il *non io*. Nella negazione di questa limitazione la coscienza da empirica addiventa trascendentale, cioè essa è solo coscienza di sè non coscienza di questa o di quella cosa, è coscienza pura. Il reale, il possibile determina la coscienza: ma quando questo reale si trasforma in intelligibile, allora è il pensiero stesso reale: e le categorie della logica sono appunto queste nozioni, questi pensieri elaborati dall' attività

(1) Finisca il Janet insieme cogli altri avversari dell'Hegel d'incapricciarsi nel dire che il filosofo di Berlino, dopo aver trattata quest' opera distintamente come una introduzione, abbia cangiato il suo significato facendola far parte del suo sistema. Obbiezioni di simil fatta sono vane, sono stupide. Si legga il Rosenkranz: *Vie de Hegel*, *Hegel und seine Zeit*.

intellettiva. Questa è la psicologia trascendente, colla quale Hegel ci porta dritto dritto alla logica. E la prova di questa verità la troviamo nella introduzione alla logica. La differenza che passa tra la filosofia e le altre scienze, ei dice, sta in questo, che la filosofia sostituisce alle rappresentazioni i pensieri puri, i quali sono le categorie. Il pensiero puro, dove non è la differenza che nasce nella coscienza empirica, questo è il soggetto della filosofia. Perciò Hegel esamina le varie opinioni dei filosofi intorno alla relazione del pensiero coll'oggetto. Vi sono quelli che credono che colla riflessione si possa cogliere l'oggetto fuori di noi: ma, a che cosa serve conoscere l'oggetto fuori di noi, se non si esamina il valore di quelli attributi che determinano la natura dell'oggetto stesso? Il sensismo spiega forse quale sia la relazione tra il soggetto e l'oggetto? ammette una limitazione: ma non sa elevarsi al disopra della coscienza sensibile. Il criticismo non ha affatto dimostrata questa relazione, perchè ha negato l'oggetto stesso: e ciò è nato dal non essersi elevato sopra l'opposizione tra l'essere ed il pensiero. La dottrina cartesiana riprodotta dall'Jacobi ammette la relazione tra l'essere e il pensiero, ma non spiega come essa sia possibile, nè potrà mai spiegarla colla coscienza immediata. Bisogna dunque arrivare al pensiero puro, al trascendentalismo per avere l'immedesimazione dell'essere e del pensiero. Le categorie che sono tante nozioni determinate, non si possono consi-

derare in relazione tra loro, se non si adunino nel pensiero puro dove è possibile solamente la mediazione tra le idee. Tutte le categorie sono determinazioni di un principio indeterminato: e per essere ideali e reali, debbono dipendere da quello dove è l'identità tra l'idea e la realtà. Ed è nella terza parte della logica, dove Hegel riconferma l'identità tra l'essere ed il pensiero. L'oggetto in sè non è alcuna cosa determinata; per es. Dio, l'anima, il mondo, questi sono gli oggetti, ma non l'oggetto. Nè il principio soggettivo è l'io che pensa, ma il pensiero puro, l'indeterminato pensare. Ora, dice Hegel, se questi principj sono così posti da non esprimere alcun che di determinato, è chiaro che entrambi s'identificano, perchè la negazione dell'oggetto determinato si trova solo nel pensiero puro, il quale non è il pensiero sensato della coscienza. D'altronde, quanto perde il pensiero di oggetto sensibile, altrettanto guadagna dell'oggetto intelligibile. Segue da ciò che le categorie sono reali e sono ideali, sono cose e sono nozioni, sono oggetti e sono pensieri, poichè quale è il principio della logica che è la base, tali sono le categorie che ne sono il complemento. La logica soggettiva è eziandio oggettiva, perchè la nozione, il giudizio ed il sillogismo esprimono tre momenti non del mio pensiero, ma del pensiero in sè che è l'oggetto in sè. Il sillogismo è quello che conclude per mezzo delle negazioni delle differenze all'oggetto, ossia all'individuale

dove si trova l'universale ed il particolare. Quest' individuale è l'oggetto che nella logica soggettiva non bisogna cercare fuori il soggetto, perchè l'oggetto è già dentro il soggetto stesso: ossia il soggetto, non in quanto contiene l'oggetto, ma in quanto è l'oggetto il più vero che è appunto il soggetto stesso, è la nozione vera e reale. E la logica obbiettiva risponde a capello alla tesi, all'antitesi ed alla sintesi, perchè gli oggetti o si considerano in sè senza alcuna relazione, ovvero in opposizione tra loro, o finalmente connessi all'ultimo fine. Come il sillogismo è la unione dell'universale e del particolare, e dal soggetto conduce all'oggetto; così il fine è la conciliazione degli opposti, cioè del soggetto e dell'oggetto: è la nozione completa. Questa unità è l'idea che, secondo Hegel, è quella che contiene tutte le diverse categorie in quanto sono ridotte all'unità. L'idea dunque è la sintesi della dialettica analitica delle categorie. Hegel termina là d'onde incominciò: dal pensiero ritorna al pensiero: il primo è indeterminato, il secondo è determinato dalle varie categorie che formano il suo sviluppo ed il suo complemento. Dalla identità nasce la differenza: e dal puro pensiero dove il soggetto e l'oggetto s'identificano, nascono le diverse e contrarie categorie le quali sono, come il principio, reali ed ideali. Ecco come Hegel ha provata la relazione tra l'*esse* ed il *cogitare* dommaticamente ammessa da Cartesio. La fenomenologia descrive come si arrivi al pensiero

puro, dove il pensiero è il suo proprio oggetto stesso: e la logica dimostra come da esso nascano le varie categorie, le quali si dividono nell'elemento ideale e reale, subbiettivo ed obbiettivo, e come queste s'immedesimino nell'idea assoluta.

Capitolo XI.

Analisi delle categorie hegeliane.

La logica di Hegel è la prova dalla fenomenologia, perchè in questa si fa vedere come il pensiero puro contenga la realtà in generale, ed in quella si prova come derivino tutte le categorie dal principio della scienza: sono tra loro come la conseguenza ed il principio. Avendo dunque esaminato il principio delle categorie, diamo un piccolo sguardo alla tessitura delle idee che compongono la scienza metafisica.

Il principio delle categorie di Hegel è il pensiero puro nel quale l'essere è lo stesso pensiero: e la prima categoria è l'essere il quale s'identifica col pensiero. Nella fenomenologia si arriva sino alla mentalità, al pensiero puro che è l'origine di tutte le categorie: e siccome la prima categoria è l'essere, così non è desso una categoria propriamente detta, ma il principio di ogni categoria. Che l'essere non sia alcuna categoria,

si prova facilmente: l'essere è tutto ed è niente; è tutto, perchè qualsivoglia cosa nell'essere è compresa: è niente, perchè non esprime nissuna cosa determinata. Se dunque l'essere è indeterminato, è chiaro che non può essere alcuna categoria: e solo in quanto non è alcuna categoria, è il principio di ognuna. L'essere in quanto è la prima categoria, è l'ultima astrazione possibile, non è alcuna cosa nè naturale nè pensante, e come tale è il pensiero il più astratto, il pensiero senza pensante e senza pensato. L'essere è il pensiero in sè, dice Hegel, cioè il pensiero che è tutto il pensabile. Concepito così l'essere come la massima e la minima realtà ed idealità, si vede bene che contiene in sè una negazione, perchè nella somma realità si comprende la minima realità. L'essere si contraddice, perchè essendo l'assoluta indeterminazione, è il non essere di ogni cosa. Il non essere però non è l'annullamento dell'essere, ma più che il semplice essere, dice Spaventa (1): cioè a dire, il non essere non è cosa diversa, distinta, opposta all'essere, no: è l'essere stesso che in quanto si pone come tale, si manifesta di essere quello che è, cioè il non essere dell'essere: è il primo distinguersi dell'essere nello stesso estinguersi dell'essere. Se l'essere è la massima e la minima categoria perchè nell'essere si comprende il non essere, è chiaro che l'unità dell'essere e

(1) *Principii di Filosofia*, Parte II, *Logica*, pag. 124.

del non essere deve dinotare la massima e la minima contraddizione. Poichè la contraddizione è tra l'affermazione e la negazione; ora l'essere ed il non essere sono l'affermazione e la negazione per eccellenza: dunque l'unità di entrambi è la maggiore contraddizione. Ma appunto perchè l'essere è il non essere, nella loro unione è la minima contraddizione. Per es., gran contraddizione è tra il caldo ed il freddo, tra il nero ed il bianco: ma tra l'essere che è il nulla di alcuna cosa ed il non essere che è l'essere di nissuna cosa, vi è tanto di contraddizione, quanto di negazione di determinazione si contiene nell'essere. Ecco il divenire che è la categoria terza, ovvero la prima categoria concreta dell'essere e del non essere. Non vi è altra categoria che esprime a maggior perfezione l'unità dell'essere e del non essere e la loro distinzione, quanto il divenire, perchè in esso si trova un indivisibile connubio tra ciò che non è, e ciò che è. Il divenire è il cominciare di una cosa, il semplice cominciare senza l'idea di chi incomincia e di ciò che incomincia. Queste tre prime categorie sono le più astratte e le più universali, e perciò difficili a comprendersi da quelli che non sono avvezzi all'uso dell'astrazione. La logica di Hegel è tutta astratta, e coloro che non si elevano all'astrazione non concepiranno mai questa verità contraria al comune senso, cioè l'essere è il non essere. Similmente, come per concepire il vero essere e non essere hegeliano bisogna elevarsi

sopra ogni determinazione; così non si comprende il puro divenire, se non si giunge al vero astratto connubio dell'essere e del non essere: il quale connubio è il primo determinato dell'indeterminato, è il primo concreto dell'astratto. Queste tre categorie esprimono l'unità massima della massima contraddizione, perchè non vi è idea più generale e più contraddittoria dell'essere e del non essere, nè vi è idea che contenga l'unità dei contrari quanto quella del divenire. In esse si fonda la genesi di tutte le altre categorie le quali nascono con quello stesso istinto delle loro madri, direi quasi, cioè di contraddirsi e d'identificarsi.

Dalle prime tre categorie passa Hegel a quella di esistenza, ovvero dell'esserci, la quale nasce dal divenire immediatamente, e si può dirne il concreto, cioè *il divenuto.* Il divenire è l'unità dell'essere e del non essere, la quale è ancora astratta, e non posta come determinata, perchè vi è l'inquietezza dell'essere e del non essere. Quando io dico il *divenuto*, intendo che il divenire si è posto, si è affermato e non ci è più il timore di perderlo nel nulla. Nel divenuto, nell'esserci, nella esistenza la contraddizione è annullata, perchè il divenuto non è il divenire, nel quale nulla si può affermare o negare costantemente, in quanto che una negazione è divorata dall'affermazione che le sta a fianco. Nel divenuto si trova l'unità dell'essere e del non essere già determinata: ivi il divenire incostante addi-

venta costante. L'esistenza *è*, e non altro che questo, *è*, è la vera esistenza. Se l'*è* esprime la determinazione dell' essere, è chiaro che l'esistenza è la prima generazione del divenire, il quale è l' astratto del divenuto. Come l'essere non è l' esistenza, così il divenire non è il divenuto. Per arrivare all'esistenza, bisogna passare attraverso alla contraddizione dell' essere e del non essere che s'incarna nel divenire. L'esistenza è generata nella contraddizione. Le categorie hegeliane versano tutte in questo cerchio; cioè nel passaggio dall' astratto al concreto. L' essere, per es., è l'idea più indeterminata, ed il divenire rispetto all'essere è una idea determinata: il divenire rispetto alla esistenza è astratto, mentre l'esistenza è concreta. Questa esistenza che è un concreto rispetto al divenire, è ancora astratta, perchè dinota il solo essere che è, cioè un determinato. L' esistenza è l'unità dell'essere e del non essere, che ha in sè risoluta la differenza, perchè è il divenire divenuto: essa è un *che*, una qualche cosa. Ma in essa è già implicita la negazione, perchè una cosa è essa cosa, e non altra: l'altro è inerente alla essenza della cosa: dunque nella esistenza è incluso il non essere, ma non già il non essere generale, ma quel tale che si addice alla esistenza che è l'essere già determinato. La negazione nella esistenza è quella che la fa essere un *quid*, un τί, una *quiddità*. Ma l'esistenza, se si considera solamente come semplice determinazio-

ne dell' essere, è semplice determinazione: se poi si considera come inerente alla sua determinazione la negazione, essa è viepiù determinata E quindi se prima era una mera esistenza, un *che* qualunque, ora è un essere determinato. è una tal cosa. Questa qualche cosa, essendo una determinazionė, contiene la negazione, la quale si trova nell' idea dell'altro. Imperocchè una cosa non potrà essere tale, se mai non contenga il concetto dell' altro il quale determina la cosa stessa, escludendone tutto ciò che non è dessa. L' idea dell' altro è termine necessario alla essenza di una cosa, perchè escludendo tutto ciò che non è dessa, fa rimanere quello che essa è. L' idea dell' altro non è estranea ad una qualche cosa ma intrinseca, perchè dire essere a sè vale non essere altro, e dire non essere altro significa essere a sè. Nella qualche cosa dunque si trova implicita l' affermazione e la negazione. Se nell' idea della qualche cosa si trova implicita quella dell' altro, in quanto è una determinazione, l'idea del termine è l'elemento fattore della qualche cosa e dell' altro ancora. Il termine è una idea che si trova nella stessa qualche cosa e nello stesso altro, poichè la qualche cosa è dessa il termine dell' altro, appunto perchè l'altro è altro per la qualche cosa che lo determina: e l'altro è il termine della qualche cosa, perchè questa non sarebbe veramente tale, se non da quello fosse determinata. Il termine è quella determinazione, quel punto, dice Spaventa, in cui il qualcosa esclude,

ed è insieme escluso: è un punto bilaterale, un unico punto che, in quanto tale, guarda a due, alla qualche cosa ed all'altro. Perciò l'altro non solo è l'altro, ma, perchè è l'altro della qualche cosa, è il termine di questa, ed è esso stesso la qualche cosa, perchè fa quello stesso che fa la qualche cosa, cioè di essere termine dell'altro. In somma l'altro è termine della qualche cosa, e la qualche cosa è termine dell'altro. Dunque l'una è l'altro: dunque la qualche cosa passa ad essere l'altro, e l'altro passa ad essere la qualche cosa. Di qui nascono le due categorie del finito e dell' infinito. Il finito è ciò che ha il suo termine in altro: è la qualche cosa che è tale, in quanto sussiste l'altro che la termina. Ma se la qualche cosa determina ancor essa l'altro, è chiaro che il finito è terminato e termina nello stesso tempo. Se dunque la qualche cosa cangia continuamente sè stessa, perchè è qualche cosa e l'altro; del pari il finito è finito e non finito, perchè non è solamente terminato, ma anche termina. La qualche cosa è qualche cosa e l'altro, ed il finito è il finito e l'infinito. (È sempre la contraddizione che accompagna le categorie). Il finito, come la qualche cosa, è in sè ed in altro: dunque si contraddice: e nell'infinito si risolve la sua contraddizione, come nel cangiamento si risolve quella della qualche cosa che contiene l'altro. L'infinito è il termine in sè, è l'assoluto termine, il termine interminato, come dice Bruno, perchè il finito, in quanto

nega sè stesso, cioè in quanto termina e non è terminato, è il termine che termina in sè stesso e non fuori di sè. Questo infinito che in sè comprende il finito, è l'essere per sè, è l'essere determinato da sè medesimo e non da altro. L'essere per sè è l'unità dell'essere in sè e dell'essere in altro, perchè contiene in sè il proprio termine il quale suppone l'essere in sè ovvero l'esistenza e l'essere in altro ovvero l'altro. L'essere per sè è l'essere nel proprio termine, nel centro: e questo punto, questo centro costituisce la qualità immutabile che si trova nell'uno. L'uno è l'atomo, ovvero quel termine indivisibile che non ha parte ed è centro per sè stesso. L'uno non sussiste senza il moltiplice, altrimenti non sarebbe in sè e non escluderebbe ogni altro uno. Imperocchè l'essere per sè dinota l'*essere per cui e l'essere per uno:* ma tanto l'uno quanto l'altro sono l'unità di ciascuno e del suo opposto. L'*essere per cui* in quanto opposto all'*essere per uno* è un *essere per uno:* e questo in quanto opposto all'*essere per cui* è già un *essere per cui.* E così abbiamo non più un uno, ma molti uni. Se l'uno dinota l'essere per sè, si oppone all'altro il quale dicendo ciò che non è, si contiene già nell'uno stesso. L'altro è l'altro dell'uno, ovvero l'altr'uno, perchè l'altro è l'altro dell'uno, non l'altro di qualche cosa qualunque. Abbiamo dunque tre momenti dell'uno: cioè l'uno che non è l'altro uno perchè l'uno esclude l'uno: l'uno che include l'altro uno, perchè l'uno non

sta senza l'altro uno: e finalmente l'uno che è l'altro uno perchè il primo uno si aggiunge all'altro uno. In altri termini: nell'uno dobbiamo considerare la legge della repulsione, dell'attrazione e l'unione dell'attrazione e della repulsione che è appunto la quantità. La repulsione consiste nell'esclusione dell'uno dall'altro uno: e siccome questa esclusione è reciproca, così vi è una identità nell'uno e nell'altro, e questa è l'attrazione. Reciproca repulsione contiene dunque reciproca attrazione. L'unità della repulsione e dell'attrazione è la connessione di molti atomi. E siccome in quest'attrazione repulsiva vi è la continuazione sempre dello stesso uno e non di diversi uni per qualità, così dalla qualità si passa alla quantità. In somma la quantità si ha, quando, mutando il termine, l'essere come qualità non muta. Di qui il passaggio dalle categorie della qualità a quelle di quantità.

La differenza della qualità dalla quantità è quella medesima che è tra il *che* ed il *molto*, dice Spaventa. L'uno, come l'uno che è il molti uni, è quello che dinota la quantità per sè stesso: e siccome nell'uno si contiene il *molti uni*, così nel molti si trova la discrezione; dicendo poi che il molti è sempre uno si accenna all'altro momento della quantità che è la continuità. Ma perchè la estensione e la continuità si trovano nell'uno in quanto è molti uni, segue che, se l'uno è l'essenza della quantità, il discreto ed il continuo sono i fattori di questa essenza

stessa. La quantità continua contiene potenzialmente la discreta, e questa la moltitudine in atto: la seconda dunque è più perfetta della prima. Se la quantità fosse solamente continua, sarebbe incompleta, perchè mancherebbe all'uno, che è ciò che costituisce la quantità, quel moltiplice il quale gli è essenziale: ed il moltiplice forma la quantità discreta. Il quanto poi è la quantità determinata, ed è continuo e discreto come questa. La quantità indeterminata è una unità illimitata, la quale è ciò che non è il discreto. La quantità si determina in virtù della discrezione, la quale forma la continuità perchè le pone un termine, e la fa un continuo propriamente. Perciò il vero quanto è formato dalla quantità discreta: ed il numero è il vero quanto discreto, perchè nel continuo il quanto è indeterminato: invece nel quanto discreto si suppone sempre una determinata moltitudine che si esprime per mezzo del due, del tre, del quattro ec. Il numero essendo il quanto discreto non contiene solamente il tanto, vale a dire il solo discreto, perchè non potrebbe affatto capire la essenza del cinque, per es., se i tanti del cinque non fossero tutti quanti *cinque*, cioè se nel cinque non vi fosse l'unità, il continuo, che rassembra i tanti del cinque. Gli elementi dunque del numero sono il tanto ed il quanto, cioè il discreto ed il continuo. Ecco il calcolo che è la riduzione del discreto all'unità continua: le sue diverse forme nascono dal modo onde

l'unità ed il numero particolare si trovano combinati. Il quanto è estensivo, se è moltiplice, è intensivo, se è semplice. Il quanto discreto, come il ripiegamento dell'uno in sè stesso, è il grado, che è la concretezza dell'uno perchè è l'unità che contiene un tanto determinato. Quindi ogni grado importa la esclusione dell'altro da sè, diversamente non potrebbe esser determinato. Il primo, il secondo, il terzo dinotando la graduazione non contengono l'aggiunzione del primo e dell'uno; invece la quantità estensiva è formata dalla continuità di tante unità. Nella quantità estensiva l'uno si sviluppa come semplice quantità, l'uno è la qualità che passa nella quantità; nella quantità intensiva poi l'uno si svolge come grado, la quantità è qualitativa, perchè ogni grado è una unità specifica (1). Il grado come il numero, perchè è un quanto qualitativo, cresce e decresce perchè il moltiplice non è assolutamente vinto dall'unità: in quanto poi contiene un progresso all'infinito, importa una unità immutabile dei molti mutabili. Questa unità si ripiega in sè stessa, in quanto è la negazione della quantità estensiva ed intensiva. Essa è una relazione quantitativa, perchè non dinota un quanto particolare, ma contiene due quantità che sono come due momenti d'una semplice unità. Di modo che possono mutare i termini quantitativi, ma essa è una norma immutabile. La misura, che

(1) Spaventa, *Principii di Filosofia*, 193.

non è più la quantità, nasce dalla innumerabilità della quantità stessa: come dall'indeterminabilità dell'essere, che è il difetto della qualità dell'essere stesso, nasce la quantità. La misura è il vero essere perchè contiene la sua qualità e quantità. Ogni cosa ha una misura, poichè nissuna può sussistere senza una data quantità e qualità. La qualità determina la quantità, e reciprocamente la quantità determina la qualità. Se la qualità e la quantità non si determinassero, allora non si avrebbe una cosa determinata: perciò la misura è per sè determinata. La misura quantitativa contiene una determinata qualità e quantità: la prima è quella che comprende una unità che misura, ovvero che si contiene tante volte nella grandezza di una cosa: la seconda poi è le *tante volte* che misura questa unità. In somma essa contiene il numero e la qualità, perciò è misurata e misurante. Si dice quantitativa la misura, in quanto che è la quantità che determina propriamente la qualità: così per es., la selva che consta di dieci alberi non è più selva, perchè è la quantità di alberi che fa la qualità. La misura qualitativa invece è l'unità della qualità e della quantità nella forma della qualità, cioè la qualità pone ed origina la quantità: così, perchè la selva è tale, deve avere tanto numero d'alberi. Il perchè la misura quantitativa, in quanto modifica la qualità, è il quanto qualificante: e la misura qualitativa, in quanto pone ed invera la quantitativa, è un

quale quantificante (1). La vera misura però è quantitativa e qualitativa, perchè ogni cosa è un quanto ed un quale. Ma tra il quale ed il tale, e tra il quanto ed il tanto vi è una relazione, perchè sono due termini relativi: dunque vi è una relazione di misura, la quale è quantitativa e qualitativa, come la misura in genere. Ma se questa relazione modale ha i termini, è finita e come tale cangia: ecco il progresso all' infinito della misura: ecco l'immensurabilità della misura, ovvero la negazione della misura come misura; e questa contraddizione si risolve nella misura che non misura più, ovvero nell'assoluta misura. La quale, in quanto negazione di misura, deve escludere ogni quale ed ogni quanto, e quindi ogni determinazione dell'essere immediato sinora conosciuta; questo nuovo non essere che, qual negazione di sè stessa, è relazione o mediazione verso sè, è la essenza. Qui Hegel pone fine alle categorie dell' essere, e passa a quelle della essenza.

(1) Spav., Ibid., 216.

Capitolo XII.

Le categorie della essenza.

Le categorie che appartengono all'essere sono immediate, come è l'essere il quale è la prima apparizione del pensiero. L'essere immedesimandosi col pensiero di cui è il pensato, è la prima cosa che si presuppone a tutte le sue determinazioni: invece l'essenza è diversa da quello, perchè in essa non si cerca la cosa in quanto è, ma ciò che è la cosa. Nell'essere si trova l'esistenza semplice di una cosa: ma la esistenza dell'essere, la qualità, la quantità non possono completare la sua nozione. Invece, quando si domanda: che cosa è la cosa! si vuole avere di quella una nozione più perfetta, una nozione che riguarda alla essenza di essa. Di vero: dicendo che cosa è la cosa, si esprime una riflessione, un ritorno del pensiero immediato sopra sè stesso, ossia un pensiero mediato; poichè vi è una riflessione della cosa sulla cosa, ossia il riferimento dell'essere sopra sè stesso. Questa relazione è quella che costituisce l'essenza della cosa: di modo che, come l'essere è il pensiero stesso, così la essenza è la riflessione, perchè è l' essere che riferendosi a sè stesso mostra l'intera natura della cosa. L'essenza suppone perciò l'essere, come la riflessione il pensiero, perchè niuno potrebbe

sapere la determinata *quiddità* della cosa, se prima non sapesse che essa esiste. È impossibile la cognizione della essenza senza quella dell'essere, perchè sarebbe illogica la cognizione determinata senza quella che è indeterminata. Il passaggio dall'essere alla essenza è pur troppo logico, perchè si procede dalle categorie indeterminate a quelle che sono determinate. Il passaggio medesimo dichiara l'istesso valore ideale e reale aver vigore anche per le categorie della essenza; poichè, come l'essere è il pensiero, così l'essenza è la riflessione dell'essere sopra sè stesso. In questa identità delle categorie dell'essere e della essenza vi è questa differenza: che quelle dell'essere sono immediate, quelle della essenza sono mediate: quelle sussistono da sè stesse indipendenti dalle relative, queste poi, siccome sono il frutto della relazione, sono fatte in modo che non possono stare nè comprendersi senza quelle altre che loro si oppongono. Così, l'essere sussiste per sè, la qualità sussiste senza la quantità; invece il positivo ed il negativo, la causa e l'effetto ec. sono tali che l'una categoria non si comprende senza l'altra, perchè nella causa stessa sussiste l'effetto, nello stesso positivo si contiene il negativo. L'essere è comune tanto alle prime quanto alle seconde categorie: ma l'essere di queste è relativo e mediato, mentre l'essere di quelle è immediato e non implica necessariamente la relazione ad altro essere. Nella essenza dunque la nozione è molto più ricca e completa, perchè quello

che si trova in essa è l'essenziale, e ciò che appartiene all'essere è l' inessenziale: l'essenza è la vera realtà dell'essere, mentre l'essere solo si può dire una semplice apparenza. L' essenza è la riflessione, la quale è il ritorno di un termine sopra sè stesso per mezzo di un altro termine. Questo termine che si riflette deve negare sè stesso ed il termine contrario, per ritornare sopra sè stesso. In tal modo la riflessione importa la negazione della negazione: p. es. il positivo è positivo nel negativo e per il negativo, ed il negativo è negativo nel positivo e pel positivo. Questa riflessione in prima è immediata, e si ha quando si pongono i due termini senza rifletterli ancora, cioè senza immedesimarli tra loro. La riflessione esteriore è quella che pone un termine della essenza contro l'altro, e mostra come uno presupponga l'altro. La riflessione poi interna è quella che ritrova l'unità di questi termini posti da principio e poi contrapposti.

La prima categoria della essenza è l' identità, perchè allo stato immediato essa costituisce un rapporto semplice a sè stesso. L'essenza è, e, in quanto è, non dinota ancora nissuna differenza: dunque è identica a sè stessa. Questa identità è formale, in quanto non suppone alcuna differenza. La differenza ci deve stare nella stessa identità: quando si dice p. es. *A* è *A*, si esprime un predicato che anche formalmente è diverso dal sogggetto, perchè *A* è un predicato, e l'altro *A* è un soggetto. Se nella essenza il termine riflesso

contiene la negazione dentro di sè medesimo, è chiaro che l' identità contiene la differenza. Ma se l' identità e la differenza sono inseparabili, sono da principio in sè stesse, e quindi allo stato immediato. In quanto poi si considerano esteriormente tra loro, formano l'eguaglianza e l' ineguaglianza: poichè l'eguaglianza è l'identità senza differenza, e l' ineguaglianza è la differenza senza identità. Ma ci deve essere un terzo termine che contiene l'eguaglianza e l' ineguaglianza, e forma la loro unità. Questo termine è tale che non differisce da quelli che esso paragona. Poichè l'eguale è l'eguale di un altro termine, non di sè stesso: dunque è ineguale: e l' ineguale è ineguale non di sè stesso ma di un altro: dunque è eguale. L'eguale e l' ineguale sono ineguali a loro stessi, e la loro unità è l'opposizione (1). I termini che si oppongono sono identici e differenti in modo, che l' identità e la differenza di uno è unita alla identità e differenza dell'altro. Un termine non è tale, se non pel suo contrario: e questo non è quel tale altro, se non per il primo. L' identità e la differenza sussistono indissolubilmente in un solo termine. Il perchè il principio del terzo escluso, che nelle scuole si enuncia così: *A* è o *A*, o non *A*, è falso, poichè una cosa può essere negativa e positiva nello stesso tempo. Se dunque l' ineguaglianza contiene l'eguaglianza e viceversa,

(1) Vera, pag. 83, *Logique de Hegel*, Tom. II.

e l'opposizione è l'unità dell'eguale e dell'ineguale; il positivo ed il negativo sono i due termini della opposizione, poichè questa è il rapporto comune, la loro totalità. Il positivo ed il negativo sono indissolubilmente congiunti in modo, che ogni termine è esso stesso ed il suo contrario, e non è in rapporto con sè stesso che in quanto lo è coll'altro. Entrambi si pongono reciprocamente, perchè l'uno è, in quanto è l'altro; ma nissuno di loro è l'unità di entrambi. Vi deve essere questa unità, per la quale avviene che il positivo contiene il negativo, ed il negativo il positivo: questa è la contraddizione, la quale differisce dalla opposizione, perchè in questa i termini, sebbene uniti, sono distinti e differenti; in quella invece ogni termine è esso stesso ed il suo contrario. Di modo che non vi è che un sol termine che è quello che esso è, e quello che esso non è. Ecco come sparisce l'opposizione tra il positivo ed il negativo, e la ragione d'essere è appunto l'unità della differenza e della identità.

La ragion d'essere è l'unità della identità e della differenza: contiene la verità di ciò che si è prodotto come identità e come differenza, e forma l'unità della riflessione sopra di sè e sopra un altro da sè. Per comprendere questo punto di Hegel, bisogna notare che la ragion d'essere nasce dalla contraddizione: poichè l'essenza è, e passa nella identità e nella differenza: la totalità della identità e della differenza è la ragion d'essere.

Essa è quel *tertium quid* che si ammette nel principio della esclusione del terzo termine: è l'identità in cui ogni differenza ed opposizione è svanita. Questa ragion d'essere in prima è allo stato immediato, ed è ragion d'essere di tutte le cose. Ma in quanto essa è ragion d'essere delle cose, già vi si contiene ciò di cui è ragion d'essere. Ecco il rapporto tra il *Grund* ed il *Begründetes,* cioè tra il fondamento e la cosa fondata. Ecco una contraddizione, ma particolare, che si trova nella ragion d'essere, poichè da una parte è la ragion d'essere e dall'altra la cosa di cui vi è la ragion d'essere. Ma esse però non sono che la stessa cosa, perchè la ragion d'essere suppone la cosa di cui è ragione, e la cosa suppone la ragion d'essere: quindi la cosa stessa è la ragion d'essere della stessa ragion d'essere. Ma in quanto la ragion d'essere suppone la cosa di cui è ragione, essa è limitata: dunque per essere tale, deve supporre altre ragioni d'essere che limitano la prima. Da ciò deriva un rapporto tra le varie ragioni d'essere; poichè una cosa può avere o molte ragioni d'essere, od essere la ragione d'essere di altra cosa, ed anche la ragione della ragione d'essere. Tutte queste ragioni d'essere separatamente prese sono insufficienti, ma nel loro insieme formano la vera ragion sufficiente, perchè s'identificano tra loro, e così danno una determinazione più concreta. In questo reciproco richiamarsi che fanno tra loro le ragioni d'essere, talmente che l'una presuppone

l'altra, vi esiste una ragion d'essere che forma il rapporto assoluto di tutte le altre. Essa è l'esistenza riflessa, la quale si distingue dalla semplice esistenza, perchè una cosa può essere senza esistere. La esistenza si ha, quando si sono date già tutte le condizioni perchè una cosa esista. La ragion d'essere è quella che contiene virtualmente la esistenza di una cosa, poichè in quanto ragion d'essere ha già il dritto di esistere. Però ciò che fa che una ragion d'essere non esista, è, che essa è limitata da un'altra. La sola ragion d'essere assoluta s' identifica colla esistenza: essa però può essere anche ragion d'essere di altre esistenze. Questo insieme di esistenze che si riflettono tra loro, di modo che ognuna è la condizione reciproca dell'altra, è la *cosa*. La cosa in sè non è incomprensibile, perchè ogni cosa può essere considerata o immediatamente, o mediatamente. La cosa in sè è immediata, senza relazione ad altra: ma in quanto la si considera come cosa in sè, dinota una relazione ad un'altra. Di vero: la cosa in sè vuol dire che essa non è affatto qualche altra diversa: dunque vi esiste l'altra cosa che è anche cosa in sè: dunque vi sono due cose in sè le quali in quanto tali, dinotano una riflessione sopra ciascuna di loro. La cosa si riflette sopra sè stessa in quanto è in rapporto con un'altra diversa, e questa diversa dalla prima ed in rapporto con essa è la proprietà. La quale è quel momento della cosa, nel quale questa si pone in

relazione con un'altra. Bisogna perciò che nell'altra cosa ci sia la proprietà di riferirsi alla prima. Le cose dunque sono in relazione per le loro proprietà: perchè in esse si trova la reciprocità dei rapporti. Una cosa senza proprietà sarebbe impossibile, perchè la dichiara inessenziale. La proprietà è l'elemento essenziale della cosa, è ciò che la fa sussistere, è la materia, la quale è diversa, come le cose. La materia della cosa è il suo sostrato, il suo elemento essenziale: e le proprietà delle cose sono il loro sostrato in quanto sono essenziali.

Ma, poichè le proprietà delle cose implicano un rapporto comune a tutte le cose stesse, una è la loro materia, e la differenza nasce dalla forma. La materia e la forma sono due idee distinte ed in relazione tra loro esteriormente: poichè, mentre la materia ha una forma e la forma una materia, pure ognuna è diversa dall'altra, e può esistere senza l'altra. Frattanto una materia informe ed una forma immateriale sono astrazioni che trovano al più la loro applicazione nei rapporti finiti della materia e della forma (1). Esse sono eternamente congiunte tra loro, e non si possono pensare separate. La materia è il sostrato della forma, e la forma produce la materia. Se si pensa la forma senza la materia, si avrà una forma che è identica a sè stessa e che sussisterà da sè stessa, ossia, si

(1) Vera, ibid., 118.

avrà appunto una materia: e la materia senza forma è indeterminata in modo da essere identica a sè stessa; questa indeterminazione è la forma che contraddistingue questa materia. La cosa, in quanto contiene la materia e la forma, è determinata da esse: ma in quanto la è composta di queste sostanze che sono ad essa indifferenti differisce da un'altra solamente pel numero delle materie particolari. E siccome la materia si trova in questa ed in quell'altra cosa, così la cosa è per se variabile. La cosa dunque può essere questa ed anche un'altra, perchè può aver questa materia e questa forma, o quell'altra materia e quell'altra forma. Hegel dice nella grande logica così: la cosa ha tale materia che esclude l'altra materia; ma la cosa suppone l'altra cosa, dunque una materia rinchiude l'altra materia: così la materia si compenetra senza toccarsi, così deve essere porosa, perchè una materia sussiste nei pori di un'altra, dove questa non sussiste. Nella esclusione di una vi è la esistenza dell'altra materia. La cosa dunque è formata da una materia che è, e non è: essa sussiste e non, perchè la sua esistenza è in una esistenza diversa, ovvero ha la sua ragion d'essere nel suo non essere (*ihre Nichtigkeit*): ecco la origine del fenomeno (1).

Esso è la manifestazione esteriore della essenza. L'essere si manifesta in quanto è addive-

(1) VERA, ibid, 121.

nuto una cosa la quale deve aver la forma e la materia. Nella forma e nella materia la sussistenza di una cosa richiede la sussistenza di un'altra, ovvero la negazione della prima cosa che sussiste. Questa contraddizione dà origine al fenomeno che non è fuori della essenza, ma è l'essenza stessa che si manifesta. Nel fenomeno è da considerare in prima la esistenza della forma e del contenuto: ossia, esiste in lui non una materia indifferente a qualunque forma, ma una materia che ha quella e non un'altra forma: epperò è quella data materia, perchè la forma determinata determina la materia. Siccome poi nel fenomeno esiste una parte esteriore, così la forma non sempre è identica al contenuto. Poichè, se nel fenomeno si trova la esistenza di una cosa che negando se stessa implica quella di un'altra, è chiaro che nel fenomeno stesso si ammette un altro fenomeno, ovvero nella essenzialità del fenomeno esiste la sua inessenzialità. Perciò la forma ed il contenuto d'un fenomeno sono talmente congiunti alla forma ed al contenuto di un altro fenomeno, che la non esistenza della forma e del contenuto dell'uno fa sussistere la forma ed il contenuto dell'altro (1). Di qui è facile dedurre la esistenza di un solo termine che sussiste in tutti i fenomeni, e che ne fa sparire la parte inessenziale. È la legge, che dinota il vero essenziale e persistente, di rincontro

(1) Vera, ibid., 130.

al fenomeno che esprime il vario delle cose. Ma perchè l'inessenzialità del fenomeno è la causa della esistenza dell'altro, perciò, se nella inessenzialità vi è l'essenzialità del fenomeno, la legge ed il fenomeno sono parti della essenza, sono due facce della stessa, come dice il Vera. La differenza tra il mondo fenomenico ed il soprasensibile nasce dal momento immediato e mediato; cioè, se si considera per es. questo fenomeno solo, ecco il mondo fenomenico; considerato poi il rapporto di tutti i fenomeni, ecco il mondo soprasensibile. Di qui la categoria del rapporto essenziale. In esso i due termini non solo sono inseparabili e si riferiscono tra loro, ma indipendenti ed identici in modo, che uno di essi sussiste per l'altro: la esistenza di uno non è che la esistenza di un altro. Hegel considera il rapporto tra il tutto e le parti in prima. Il tutto si compone di parti e sussiste per esse, poichè sono quelle che formano la sua totalità. D'altronde le parti esistendo per sè stesse sono indipendenti dal tutto, ed esteriori tra loro: in quanto poi sussistono in un rapporto vicendevole, formano una unità riflessa che è appunto il tutto. Ciò vuol dire che il tutto è eguale alle parti prese insieme, ma non separatamente: perchè se le parti separate non sono vere parti, il tutto, che non è tutto delle parti, non è tutto. Per la eguaglianza del tutto e delle parti ogni termine trova la sua esistenza nel suo contrario. Ogni termine, dice il Vera, è il

primo e dà inizio al rapporto, e non è il primo, perchè trova il cominciamento nel rapporto. Vi è una unità negativa in questi due termini, per la quale ognuno di essi è condizionato dall'altro in modo, che questo è l'elemento positivo della esistenza di quello, e viceversa. Nel rapporto della forza e della sua manifestazione i due termini non sono esteriori ed indifferenti, poichè la forza è il tutto che si continua nelle sue parti o nella sua manifestazione. La manifestazione della forza è l'attività, la quale non è cosa esteriore ma essenziale ad essa. La forza operando suppone un' altra forza sulla quale operi. Essa è finita, perchè la sua attività si esercita per l' attività di un' altra. Una forza sollecita, dice Hegel, in quanto è sollecitata a sollecitare, e la forza prima è sollecitata, in quanto sollecita l'altra forza a sollecitare. Ciò si spiega facilmente, perchè ogni forza è attiva, dunque opera: ma deve operare su di un' altra: e questa è ancor essa una forza, dunque opera, ma sulla prima che opera sopra di essa. Ogni forza dunque pone e determina l' altra: epperò il rapporto di una forza con un'altra è il rapporto con sè stessa; perchè la sua passività richiede l'attività. La spinta per la quale opera è il suo proprio fatto, dice Hegel: la sua manifestazione perciò è esterna alla forza: ma questo esterno è identico al suo interno. Qui si passa all'altra categoria sottoposta a quella del rapporto essenziale, che è l'interno e l'esterno. È chiaro che l'esterno

e l'interno si presuppongono vicendevolmente: basta il dire che tutti e due formano il contenuto di una cosa. L'interno e l'esterno non sono due cose che si escludono, ma due parti di un sol tutto: sono il tutto che si pone ora come esterno, ora come interno. E se ognuno di essi è quello che è, in quanto esiste l'altro, entrambi formano la totalità del rapporto. L'essenza dunque si manifesta esteriormente, e la sua manifestazione esteriore, è ciò che è in essa d'interiore. L'unità dell'interno e dell'esterno della essenza è la realtà concreta. Un pensiero qualunque, un disegno non è una realtà fino a che non è attuato. La realtà allo stato immediato è quella che può divenire, ma che non ancora è divenuta tutta: essa è dunque la possibilità, cioè una forma imperfetta, perchè non è totale, mancandole il contenuto reale della cosa. Questa possibilità a primo aspetto è indeterminata, perchè è la possibilità di ogni cosa: ma in sè stessa si riferisce ad un'altra, che è la realtà. La possibilità non è la possibilità della possibilità ma della realtà, che forma appunto la possibilità. Un possibile, come puro possibile, è un'astrazione di ogni realtà, è puro pensiero, è un non essere di alcuna cosa: e questo non essere alcuna cosa, perchè non è alcuna realtà, non si può dire che sia possibile, nè che sia impossibile. Il vero è, che, per avere quest'essere possibile, noi gli abbiamo sottratto la realtà. Ciò dimostra che la possibilità è un mo-

mento della realtà. Questa realtà possibile è la contingenza la quale è il divenire del possibile e del reale. Poichè nella contingenza la possibilità suppone la realtà, e la realtà la possibilità. L'essere contingente è un possibile che è reale, ed è un reale che come contingente può non essere quello che è, ed essere altro. Dunque un essere contingente solo sarebbe un essere non più possibile, perchè alla sua contingenza mancherebbe un altro essere che forma la contingenza stessa. Ecco dimostrata la coesistenza dei contingenti, dei quali la possibilità e realtà dell'uno rinchiude la possibilità e realtà dell'altro. Questa contingenza è la necessità, perchè, se la possibilità della contingenza è una possibilità reale, e questa realtà è necessaria, è chiaro che la contingenza è necessaria. Però se la contingenza è necessaria come reale, vi è una condizione della sua necessità che consiste nel passaggio della possibilità nella realtà. Poichè la contingenza è quella realtà che può essere diversa da quella che è, anzi, che deve essere diversa da quella che è, essendo la possibilità un momento della realtà. La realtà suppone una cosa che è la possibilità di un' altra, e che quest' altra sia la possibilità della realtà. Il contingente dunque è il mezzo onde si produce il necessario; epperò se gli elementi sono contingenti, il risultato è necessario. La necessità una volta si pone come contingenza, un' altra come necessità, perchè suppone una realtà che

non è tutta, perchè a fronte di essa sussiste la possibilità. Eppure la necessità è quella che si pone come necessità della stessa contingenza. Poichè se esiste la cosa contingente, esiste la necessità che è la condizione di quella: ma la cosa stessa è una condizione necessaria di un'altra cosa: perciò la necessità è nella stessa contingenza. La necessità si trova propriamente nella realtà e nella possibilità assoluta, perchè ivi ogni condizione è svanita. Questa realtà e necessità assoluta è la sostanza. L'assoluta necessità, dice Hegel, è un rapporto assoluto, perchè non è l'essere come tale, ma l'essere che è perchè è, l'essere che forma una mediazione assoluta con lui stesso. Quest'essere è la sostanza: come unità dell'essere e della essenza è l'essere in tutto l'essere: non l'essere immediato nè l'astratto, ma quella realtà che si riflette assolutamente sopra sè stessa. L'apparenza dell'essere è in rapporto con lui, e la stessa apparenza forma la sostanza. L'accidentalità che nella sostanza si trova, è il prodotto della sua attività la quale si esercita non sopra un'altra ma intorno agli stessi accidenti, i quali formano il complemento della sostanza. Una sostanza senza accidenti è una vera astrazione. La sostanza esercita la sua attività nel porre e nel togliere gli accidenti. Nella sostanza si trova quella potenza per la quale essa si pone come assoluta potenza degli accidenti: e questa potenza assoluta è la causalità. L'effetto non è altro che l'accidente posto e negato dalla

causa, la quale, in quanto pone l'effetto, è una potenza primitiva: ma questo effetto è una necessaria manifestazione della causa, perchè una causa che non produce non è causa. Il perchè nulla si trova nella causa che non sia nell'effetto, e nulla nell' effetto che non sia nella causa. In questa supposizione della causa e dell'effetto bisogna mantenere la differenza di entrambi i termini, perchè l'uno non è l'altro, sebbene nulla si trovi nel primo che non sia nel secondo. Se la causa si riferisce all' effetto, è limitata da quello, perchè l'effetto è una passività rispetto alla causa. Ma l'effetto stesso essendo una sostanza è attivo, ed è causa nello stesso tempo non rispetto alla sua prima causa, ma rispetto ad un' altra. Per tal guisa ogni causa è causa ed effetto nello stesso tempo, senza che però una causa sia tale per l'istesso verso per cui è effetto. Vi è un sol termine che è causa ed effetto, ma questo però non è causa in quanto è effetto, come una sostanza passiva non è tale in quanto è attiva. D' altronde la passività della sostanza sussiste in essa perchè è attiva, e questa passività non si può trovare in un termine esteriore alla causa, perchè è attiva in quanto è passiva: quale passività nasce dalla esistenza del suo effetto. L'effetto dunque è causa rispetto alla sua causa da cui emana. Da ciò segue che non vi sono più due sostanze ovvero una causa ed un effetto, ma una causa che in quanto causa è nell'effetto in rapporto con sè stessa. Così sparisce l' infinità

della causa e dell' effetto, perchè se la distinzione tra il possibile ed il reale, tra la sostanza e l'accidente, tra la causa e l'effetto è momentanea: segue che in sè stesse si unificano nella loro vera e completa nozione. La reciprocità d'azione, dice Hegel, è ciò che fa la verità della causa e dell'effetto, e tocca il limite della nozione. Ed è verissimo, perchè se ci arrestiamo alla sola considerazione immediata della causa e dell'effetto, avremo la semplice esistenza di un rapporto. Ma se non lasciamo diviso in due parti il rapporto, cioè se lo consideriamo mediatamente, nascerà un terzo termine che è la nozione completa di questo rapporto. La reciprocità d'azione è il complemento di tutte le categorie della essenza, perchè in essa trovasi la vera relazione, la quale contiene la nozione che completa perfettamente il pensiero.

Capitolo XIII.

Valore della logica di Hegel.

La dottrina delle categorie hegeliane finora esaminate non ci ha fatto altro comprendere, se non quali sieno gli elementi principali onde si com-

pone la nostra cognizione. Però abbiamo esposte tante particolari nozioni senza vedere quale sia il loro ordine, quale l'unità alla quale debbono riferirsi. Abbiamo esaminate le categorie dell'essere e della essenza che sono tante determinazioni astratte del pensiero: ora è a vedersi il pensiero nella sua integrità delle parti, la nozione completa. Le nozioni esaminate sono esteriori alle cose, sebbene si possono a quelle applicare: la concretezza poi delle categorie si trova nel loro insieme. All'analisi deve dunque succedere la sintesi: la considerazione degli elementi della cognizione si completa nell'esame del pensiero totale.

La nozione è l'unità dell'essere e della essenza, è ogni cosa, è l'universale, perchè le idee per es. dell'essere e del non essere, della identità e della differenza, della cosa e sue proprietà, del positivo e del negativo sono determinazioni della stessa nozione. Perciò essa è l'universale: ed il particolare è un momento dell'universale stesso, perchè le specie differiscono tra loro, ma non dal genere. Le differenze sono quelle che completano l'universale, perchè sono sue determinazioni. L'universale ed il particolare sono due momenti intrinseci della nozione: l'uno non può sussistere senza l'altro. L'universale è il particolare universaleggiato, il particolare è l'universale determinato. Questo universale determinato nella sua semplice ed in-

divisibile esistenza è l'individualità della nozione. Ogni nozione che non sia universale, particolare ed individuale, è astratta. La nozione completa si ha quando si conosce una cosa determinata, cioè quando essa è individuale propriamente: ma la cognizione individuale contiene una doppia negazione in una doppia cognizione, perchè essa è la negazione della cognizione particolare la quale è la negazione della cognizione universale. Ora, perchè essa è la negazione della negazione, contiene la vera affermazione, la quale costituisce la nozione completa. Questi tre momenti della nozione non si debbono intendere come se la cognizione possa essere di tre numeri, nè del loro aggregato: essi formano una unità indivisibile perchè l'uno si trova là, dove è l'altro. Se dunque questi tre momenti formano la cognizione completa, segue, che in una nozione qualunque si trova la differenza e l'unità: ecco l'origine del giudizio e del sillogismo.

Il giudizio consiste nella differenza della nozione perchè dinota una idea limitata, una divisione la quale contiene una unità virtuale che solo nel sillogismo si attua. L'idea è infinita ed assoluta: ed il giudizio non apporta che una scissura all'idea stessa, che perciò si limita. Il sillogismo poi contiene i tre momenti della cognizione, l'universale, il particolare e l'individuale nel loro pieno sviluppamento in una unità indivisibile. Questi tre momenti della cognizione formano la logica soggettiva, in quanto il con-

cetto, il giudizio ed il sillogismo sono atti del pensiero che hanno la virtù di riferirsi a qualunque oggetto, ma non sono ancora concreti. Hegel dice soggettiva questa parte della logica che contiene idee le quali si possono riferire alle cose: il soggettivo è il virtuale, il possibile, non già il formale nel senso scolastico. La logica dell' intendimento, osserva Hegel, non vede nella nozione che una semplice forma del pensiero, ed una rappresentazione generale. La è una maniera superficiale di concepire la nozione, che ha il suo fondamento nella sensazione che considera la nozione come forma morta e vuota, come mera astrazione: mentre essa è in realtà un principio concreto, il principio di ogni essere vivente. Essa si può considerare come una forma infinita in cui si avvolge ogni contenuto, ed ogni contenuto si genera. Si può anche dirla una astrazione, quando per cosa concreta s' intende la cosa sensibile, poichè la nozione non si lascia percepire colla mano, o colla vista, o coll'udito: essa è un principio concreto perchè contiene nella sua unità l'essere, l'essenza e tutte le determinazioni di queste due sfere (1). La nozione è il cardine dell' idealismo hegeliano, e non può affatto intendersi nel senso formale. Non diverso è il discorso di Hegel sul giudizio. Generalmente si dà un valore subbiettivo al giudizio, e se lo considera come una forma della

(1) Ibid, pag. 197.

nostra riflessione. La vera significazione generale del giudizio è questa: ogni cosa è un giudizio, cioè ogni cosa è l'individuo che contiene un elemento interno od universale, o meglio ogni cosa è l'universale individuato: in altri termini l'universalità e l'individualità si differenziano nelle cose, ed in esse sono identiche nello stesso tempo. Nella grande Enciclopedia si esprime così: la nozione non è un essere immobile ed inerte, ma è essenzialmente attiva, è il *punctum saliens* di ogni genere vivente: e frattanto è l'essere che si differenzia esso stesso. Ecco il giudizio: esso è questa differenza che pone in sè stessa ed in virtù della propria attività la nozione: questa differenza è un particolare. La nozione contiene già in sè il particolare, ma non ancora reale. Il giudizio è dunque una realtà in sè stessa, e non sussiste solamente nel nostro pensiero, perchè consiste nel differenziarsi dell' universale. Ed intorno al sillogismo: secondo il solito si dà al sillogismo l'istesso valore del concetto e del giudizio, cioè se lo considera come una forma subbiettiva nel nostro pensiero.... Il passaggio dal giudizio al sillogismo non è un fatto arbitrario del nostro pensiero subbiettivo, ma è il giudizio che si determina come sillogismo e che perciò dà l'unità alla nozione. Esso non è una forma subbiettiva priva di ogni contenuto, perchè nulla offrirebbe di razionale, quando fosse vuoto di ogni realtà. In fondo a tutte le

cose si trova la nozione, e la loro esistenza esprime la differenza de'suoi momenti. Poichè la sua natura universale dà una realtà esterna mediante il particolare, in cui essa si pone come individuo per un ritorno negativo sopra sè stessa. Il che in altri termini si esprime così: il reale è l'individuo che per mezzo del particolare si eleva al generale ed addiventa identico a sè stesso. Il reale è l'uno che contiene i diversi momenti della nozione: ed il sillogismo è come il movimento circolare di questi momenti, mediante i quali il reale pone la sua unità (1). Se dunque per mezzo del sillogismo si arriva all'unità della differenza, cioè all'individuo, questa unità, questa cosa che è il complemento della nozione, è l'oggetto. Il quale non è una cosa che si oppone al soggetto, poichè questa opposizione contiene già una determinazione; invece l'oggetto deve in prima considerarsi come una cosa immediata. Esso è una totalità concreta della nozione che abbraccia l'essere, l'essenza, la nozione, il giudizio ed il sillogismo. Imperocchè si è visto che l'essere per es., è la determinazione più povera del pensiero: che l'essenza è una determinazione più particolare: che il sillogismo è quello che contiene l'unità del genere e della specie. Ora questa unità che è l'individuo dove la nozione si completa, que-

(1) Ibid., pag. 263.

sta è quella che forma l'oggetto. Quando dunque si è considerata la nozione in sè, allora essa era astratta dall'oggetto: mentre è in lui dove la si concretizza. Ma quest'oggetto però non è cosa separata dal soggetto, ma identico a lui: l'oggetto è la vera unità del soggetto e dell'oggetto, è la negazione della cognizione subbiettiva ed obbiettiva, in quanto si considerano isolati questi due momenti. E qui non voglio trasandare la bella osservazione di Hegel intorno alla prova ontologica della esistenza di Dio. L'unità del soggetto e dell'oggetto è stata intesa da S. Anselmo e da Descartes in modo non necessario ed assoluto, ma secondo che ci viene attestata dalla coscienza sola. Il vizio dell'argomentazione della divina esistenza sta, dice Hegel, nell'avere considerata l'unità dell'essere e del pensiero nel suo stato immediato. Il pensiero di un essere finito non involge necessariamente l'essere: e la dottrina della coscienza, se si attiene alla differenza tra il finito e l'infinito, come potrà ammettere l'unità dell'essere e del pensiero? Invece la dottrina della mediazione, quando fa conoscere che il finito e l'infinito formano la vera realtà, perchè essendo separati sono incompleti, dovrà ammettere legittimamente questa unità. Una verità si trova in S. Anselmo, ed è questa: l'unità dell'essere col pensiero si rinviene nelle cose intelligibili, non nelle cose finite. Onde si vede che, come Hegel considerò la nozione, il giudizio ed il sillogismo come cose in

sè, così l'oggetto non è l'opposto del subbietto, perchè riguardò egli il pensiero in sè, non il pensiero relativo. L'opposizione tra il soggetto e l'oggetto nasce dal non uscire fuori dei limiti della coscienza.

L'oggetto si può considerare secondo Hegel in tre momenti: dapprincipio è indeterminato perchè le sue parti sono in uno stato d'indifferenza, il quale consiste nell'essere gli oggetti privi di ogni legame, per mezzo del quale solamente si possono individuare. In questo stato gli oggetti possono divenire altri oggetti diversi, e non si individuano, se non in quanto vi sieno quelli coi quali si pongono in comunicazione ed in opposizione. Un oggetto non può essere un tale oggetto, se non si differenzi essenzialmente da un altro e non sia in relazione con quello. Ecco come gli oggetti sono in uno stato di tensione e negazione reciproca. È questo il secondo momento, il chimismo, nel quale gli oggetti sono distinti, e virtualmente identici. Questa identità virtuale suppone un principio comune che è l'unione dei due oggetti, senza essere nissuno di loro in particolare. Questa identificazione degli oggetti tende a togliere loro ogni esteriorità, ed a fare in modo che uno non sia più esteriore all'altro. E questo principio è il fine nel quale avviene l'unità degli oggetti: è l'unità del meccanismo e del chimismo. Il fine non è separato dalle cose di cui è fine, perchè è la determinazione non già della volontà, co-

me si crede, ma della esistenza. Separare il fine dalle cose è una mera astrazione: il fine deve considerarsi nel suo insieme. Se il fine deve realizzarsi, si realizza appunto nelle cose e non fuori di esse. E le cose dovendo realizzarsi secondo il fine, debbono esser quelle che il fine le fa essere. Il perchè le cose non si possono separare dal fine. Il fine, il mezzo e l'oggetto non sono tre cose distinte, ma una sola, perchè il fine realizzandosi non fa che passare dallo stato soggettivo ed astratto all'oggettivo e concreto. Così sparisce l'opposizione tra il fine ed il mezzo, e la loro unità è appunto l'idea. L'Idea è il vero in sè e per sè, dice Hegel, è l'unità assoluta della nozione e del suo oggetto: il suo contenuto ideale abbraccia il pensiero colle sue determinazioni, ed il contenuto reale è la rappresentazione di sè stessa nella forma di una esistenza esterna che è compresa nella sua idealità.

Le cose dette sono capaci di farci comprendere quale sia il valore della logica che contiene le categorie hegeliane. La logica è la scienza che si occupa a descrivere tutti gli elementi del pensiero: il pensiero, e non altro che il pensiero assoluto, è il vero oggetto di quella scienza che tutte le altre sovrasta. Il pensiero deve essere considerato ne' vari suoi momenti, dai più generali sino ai più particolari. Ecco il luogo delle categorie: le nozioni dell'essere e del non essere, della qualche cosa e dell'altro, della qualità e della quantità, dell'identità e

della diversità, del positivo e del negativo, della necessità e della contingenza, della causa e dell'effetto che altro sono, se non momenti del pensiero? Tutte queste categorie sono astratte per sè stesse, perchè sono elementi del pensiero e servono a concretizzarlo. Immaginiamoci un centro in mezzo a tanti cerchi concentrici in modo che uno sia più largo dell'altro a misura che si allontana dal punto; il punto raccoglie i cerchi che intorno a lui si sono costruiti, e questi vanno poi sempre più diradandosi quanto meno gli sono vicini. Nei vari cerchi costruiti, intorno al centro si osserva che, mentre uno più gli si avvicina, è più stretto, e comprende il maggiore per quella stessa virtù per cui il centro comprende ogni cerchio. Così dobbiamo noi raffigurarci le categorie hegeliane: quale è il centro di tutte? è l'idea: essa è il punto più concreto che comprende tutte le categorie. La categoria dell'essere, come più distante dall'idea, è la più astratta tra tutte: quella della essenza è concreta rispetto a quella dell'essere ed astratta rispetto alle susseguenti. L'idea comincia a concretarsi secondochè la nozione addiventa, da universale, particolare e, da particolare, individuale. La logica dunque non è altro che la descrizione di questo processo dall'astratto al concreto, dalla prima categoria all'ultima. In questo cammino è sempre il pensiero che muove sè stesso, incominciando dal più indeterminato sino al più determinato. Questo movimento del

pensiero non si può dire che sia solamente psicologico, ovvero logico, o finalmente ontologico. Il pensiero è tutto questo, ma non ha nissuno di questi caratteri. Il pensiero non è psicologico, perchè per mezzo della fenomenologia dello spirito dalla coscienza sensibile si arriva al pensiero assoluto, alla mentalità. Questo pensiero dunque è psicologico sì, ma trascendentale, perchè è assoluto. Quindi si comprende ancora che questo pensiero non è ontologico. Il pensiero non è inerte, non è un semplice contemplatore delle cose: ma, perchè esso stesso è la cosa la quale è sua forma, perciò la cosa si muove nel pensiero. Come dunque il pensiero si può dire psicologico in quanto è trascendentale; così in quanto è tale, lo si può dire ontologico, perchè la realtà del pensiero è trascendentale. Finalmente non è logico il pensiero hegeliano, poichè il formalismo nasce dalla esclusione dell'obbiettivismo. Ma se l'obbiettività di che si discorre nella logica, non è la sensibile bensì la intelligibile, la quale non potrebbe esser tale se non fosse nel pensiero: è chiaro che questo è reale e non formale. Si può dire che il pensiero sia altamente logico, significando colla parola, λόγος, il verbo della mentalità assoluta. Di che segue, che se tale è la natura del pensiero che è il contenuto della logica di Hegel, se tale è la natura della logica che esprime la più alta psicologia, la più alta ontologia, la più alta logica, la più alta meta-

fisica: tale ancora deve essere certamente la natura delle categorie.

L'idealismo ed il realismo furono sempre divisi tra loro: la scienza antica si versò nel realismo, la moderna iniziò l'idealismo. Entrambi questi sistemi si arrestarono a mezza via, perchè il realismo fu privo della necessaria deduzione che solamente dalle idee deriva: e l'idealismo fu incapace di afferrare la realtà. Che cosa fa Hegel? egli osserva che la scienza deve essere ideale e reale, deve contenere l'uno elemento nell'altro elemento. L'idealità serve alla scienza perchè sia necessaria ed assoluta: la realtà poi, perchè quella non sia estranea alle cose. Il realismo che cosa pretende? che il pensiero si quieti nella realtà delle cose, nell'oggetto, nell'individuo. Ma il condurci alla realtà delle cose senza intendere come, e perchè il pensiero sia reale, senza dire che cosa sia l'oggetto, e come l'oggetto confermi la cognizione, non vale certamente a nulla. Se, d'altra parte, l'idealismo non mostra la realtà delle idee, come nell'idea si contenga l'oggetto che i realisti propongono come il criterio della verità, farà invano i suoi sforzi, perchè l'idea sarà sempre vuota. Hegel vuol compiere le aspirazioni del realismo e dell'idealismo: la nozione in quanto è astratta, per es. quella dell'essere, dell'essenza, della causa, ec. è soggettiva perchè non è ancora concreta. Quando addiventa reale e concreta?

quando è identica perfettamente all'oggetto. Ora per aversi questa identità del soggetto coll'oggetto, della nozione colla cosa, la cosa, l'oggetto non debbono restare divisi dal soggetto, come se fossero immobili e fissi davanti a lui: questo momento importa che l' oggetto non sia stato ancor compreso come relativo al soggetto, come quello che fa parte essenziale della nozione. Similmente, quando l' idea non è oggettiva, allora è incompiuta, è astratta, non è reale. Bisogna dunque che l' idea s' impadronisca dell' oggetto facendolo cosa tutta propria, e che l'oggetto non resti estraneo all' idea come se non le appartenga. Hegel dice che la nozione completa non è nè l' universale, nè la particolare, ma l' individuale; perchè l'atto completo della nozione non è nè il concetto, nè il giudizio, ma il sillogismo, per mezzo del quale la nozione da astratta addiventa concreta. Questo individuo è l'oggetto della nozione, cioè è la nozione compiuta. L'oggetto non potrà far parte dell' idea, se non in quanto è conosciuto: ora esso si può conoscere o nello stato immediato, ed ecco il rapporto meccanico degli oggetti, vale a dire una cognizione incompiuta dell'oggetto: ovvero nello stato mediato, ed ecco il rapporto chimico, che è nella conoscenza particolare degli oggetti: ovvero nello stato intrinseco alla sua essenza, ed ecco il rapporto teleologico per il quale l'oggetto s' individua in quanto arriva il suo fine. La natura dunque, che è l'oggetto del nostro pensiero, o si

riguarda come esterna alla nozione, e ci presenta la considerazione della meccanica e della chimica, ovvero come intrinseca, e contiene l'idea morale la quale comprende nella sua essenza la natura. L'oggetto dunque è nelle vostre mani (par che dica Hegel ai realisti) più di quello che voi nol credete, perchè è reale, realissimo, in quanto è nella sua vera essenza conosciuto: e l'idea è realissima nell'idealismo, perchè è l'oggetto stesso nella sua vera nozione. Che cosa è l'oggetto reale, in quanto non è conosciuto? solo allora è estraneo al pensiero, anzi gli è opposto: se invece lo si comprende nelle leggi meccaniche, fisicochimiche, e teleologiche, non sarà più estraneo al pensiero, ma costituirà la sua essenza. Ed al contrario: a che giova una idea che non sia oggettiva, individuale, concreta? a nulla: il pensiero non è cosa inerte e vuota, ma s'individualizza nello spirito dove l'idea è oggetto e soggetto. E di vero, dove Hegel deve arrivare colla logica, se non alla filosofia dello spirito ove il pensiero si concretizza? Hegel è obbligato nella stessa logica a considerare l'idea nella natura e nello spirito, perchè il problema della realtà della cognizione ritrovi una piena soluzione. Il fine, egli dice, in quanto supprime tutte le determinazioni, entra nella sua unità: e questa è l'idea. L'idea è l'unità assoluta della nozione e del suo oggetto: il contenuto ideale è la nozione nelle sue determinazioni: il contenuto reale è la rappresentazione di sè stessa

nella forma di una esistenza esteriore. L' idea è assoluta, non è l' idea di una cosa particolare, è la vera astrazione perchè contiene tutti i momenti precedenti. L' idea è il soggetto-oggetto, l' ideale-reale, il finito-infinito, l'anima ed il corpo, è la possibilità che contiene in sè la realtà, è quella che contiene tutti i momenti, tutti i rapporti dell' intelletto, in quanto sono ridotti all' unità: è l' unità dei contradditorî. L' idea pel suo movimento dialettico separa e distingue l' identità e la differenza, il soggetto e l'oggetto, il finito e l' infinito, l'anima ed il corpo. L' idea è l' intuizione eterna di sè stessa in una esistenza diversa da sè stessa, è il pensiero che si realizza nell'oggetto, è l'oggetto che s' identifica col soggetto. L' idea passando necessariamente per una serie di determinazioni, è essenzialmente dialettica: si svolge, in quanto la nozione che è universale ed individuale si determina come esistenza obbiettiva in opposizione con sè stessa, e riconduce questa esistenza esterna alla sua forma subbiettiva. L' idea nel suo stato immediato è la vita, la quale consiste nell'anima che si realizza nel corpo. La morte dell'essere vivente è la vita dello spirito, nel quale veramente l' idea è soggetto-oggetto ad un tempo: perciò la conoscenza è il secondo momento dell' idea. L' idea del vero che è adeguata al suo oggetto, e che lo comprende nella sua realtà, è il bene, il quale è il vero stesso, ma in quanto gli si aggiugne l'attività; perciò i vari suoi momenti

non esistono che pel bene che è l'unità dell' idea teorica e pratica. L'idea assoluta è l' unità dell'oggetto e del soggetto, è la nozione che non ha altro oggetto che sè stessa.

Da tutto ciò si vede che le diverse categorie, compariscono più o meno concrete, secondo che l' idea più si avvicina all'oggetto, cioè a sè stessa. Poichè l' idea di misura, della ragion d'essere, dell' individuo, di fine esprimono il passaggio che fa l' idea attraverso tante astrazioni per addivenire reale. Questa realtà si trova nell' idea assoluta che si realizza nell'oggetto e che s' identifica col soggetto. E siccome si è visto che nell'autocoscienza assoluta universale si trova la massima coscienza del soggetto e dell'oggetto; così nella logica dimostra Hegel che la massima realtà si trova nell' idea assoluta del bene. Nella fenomonologia il processo è dal subbietto all'obbietto, nella logica dall'obbietto al subbietto: non sono due processi, ma uno, perchè l'obbietto non è distinto dal subbietto, nè questo da quello: sono distinti nel principio, ma s' identificano nella fine. Così la fenomenologia e la logica s' incontrano insieme.

Capitolo XIV.

Esame di alcune obbiezioni alle categorie hegeliane.

La dottrina di Hegel è stata contraddetta da non pochi filosofi, i quali affidati alle istituzioni antiche, soprattutto ad Aristotele, ritrovarono nelle prime categorie come una rivoluzione ai principii del buon senso. Le categorie di Hegel sono considerate in una stretta relazione colle altre opposte: e lo sforzo della logica consiste nel mostrare come in una si contenga l'altra, e come dalle due opposte ne nasca una terza. Alcuni filosofi hanno visto in ciò vacillare quel principio di contraddizione che è stimato il fondamento della logica e della scienza. Qual meraviglia non deve recare quella massima di Hegel, il quale dice che l'essere ed il nulla sono la stessa cosa? Questo principio sovverte interamente la logica, la scienza, il buon senso: è una vera pazzia (mi pare di ascoltarli), è un delirio mentale sostenere spropositi tanto illogici. Esaminiamo dunque questa prima obbiezione.

Aristotele, tutti lo sanno, è stato il primo che ha introdotto nella scienza il principio di contraddizione che si ripete nelle scuole. Nella Metafisica dice così: una stessa cosa non può stare insieme e non stare in una stessa cosa e secondo lo stesso rispetto, poichè i contrari non

possono stare insieme nella stessa cosa: diversamente si avrebbero due giudizii contrari i quali non si possono pensare. Questo discorso manifesta chiaramente la verità del principio di contraddizione, che è questa: una cosa, una tal cosa, per es. Pietro, la casa, la neve non può essere nello stesso tempo ed in quanto è la tal cosa (cioè Pietro, la casa, la neve) una tal'altra, per es. Paolo, il tetto, il letto. Questo è chiarissimo, e chi è che lo nega? Ma Hegel ha detto tante volte: l'essere che dico eguale al nulla non è l'essere di che parlate. Bisogna prima concepire l'essere come Hegel l'ha concepito, e poi vedere se si sconvolge il buon senso, quando lo si afferma eguale al nulla. Io mi meraviglio quando veggo il Trendelenburg (il quale ha tanto bene compreso il senso del principio di contraddizione di Aristotele) dire che la logica di Hegel incomincia da un pronunziato che è contro ogni logica. Egli stesso sostiene che la prima categoria sia il movimento, non già l'essere hegeliano: e dice che il principio di contraddizione non può essere applicato al movimento che solo determina e produce gli oggetti cui quello si applica. Che il determinato sia la base del principio di contraddizione, si vede dal modo come Aristotele lo espone. E confessa il Trendelenburg che questo principio non domina il moto che è prima categoria, perchè lo stesso Aristotele ha inteso che esso regola le cose determinate ed individuali. La prima categoria, se esprime ciò che

è più generico e meno determinato, come potrà essere soggetta a questo principio? Il principio hegeliano è indeterminato, come deve essere un principio, perchè l'essere non è l'essere di alcuna cosa, è il vuoto essere: dunque non può essere soggetto al principio di contraddizione. Quando quest'essere non è alcuna cosa determinata perchè è il vuoto essere, sarà la nissuna cosa, perchè solamente la nissuna cosa è la cosa indeterminata.

La seconda obbiezione merita maggiore attenzione, perchè combatte il principio cardinale sul quale poggia l'edifizio delle categorie. Questa è fatta dal Trendelenburg nelle sue *ricerche logiche*, ove dimostra che il divenire è inerte ed immobile nelle categorie hegeliane, perchè i due fattori essendo il nulla e l'essere che è eguale al nulla, non contengono alcun principio di attività. Per intendere bene quest'obbiezione, è da notare che la prima categoria secondo il Trendelenburg è il moto. Onde ei dimostra che il moto, come è il principio di tutte le categorie, non è affatto compreso nel divenire, perchè questo nasce dal nulla. Come dal nulla nasce l'attività? ecco la sua difficoltà: e per risolverla, bisogna mostrare la possibilità del divenire, o di questo moto ideale nelle categorie hegeliane, e l'incapacità del moto di Trendelenburg ad essere prima categoria.

Il punto principale della obbiezione è questo: se l'essere ed il nulla è la stessa cosa, non

potrà esistere moto alcuno, perchè non vi è cosa che possa essere il soggetto di questo moto. Perchè ci sia il divenire, bisogna aggiugnere qualche cosa che non sta nelle prime due categorie dell'essere e del nulla, e questa qualche cosa sarà il reale; dunque nella logica è intruso l'obbietto, dunque non è il solo essere che muove ogni cosa, perchè è incapace a produrre il vero divenire. Il Trendelenburg che fa questa seconda obbiezione, si è già dovuto persuadere della inutilità della prima: per dire che il divenire non è moto, perchè l'essere che lo genera è eguale al nulla, si è compreso qual sia quest'essere. L'essere, come prima categoria, è l'essere che non è alcun essere: non già il non essere assoluto, il nulla assoluto. Imperocchè il non essere hegeliano è seconda categoria che è dedotta dalla prima, cioè dall'essere: dunque tanto di non essere ci deve essere nella seconda categoria, quanto di essere è nella prima. Ora l'essere hegeliano non è il nulla assoluto, perchè si pensa: mentre il nulla assoluto è la estinzione di ogni pensiero. Il nulla dunque non è il nulla assoluto, ma il nulla di quest'essere che non è alcun essere particolare. Se di questo nulla si dice *questo*, già s' intende che non è il nulla assoluto: è dunque un nulla determinato. Il nulla di Hegel si pensa, perchè io dico: quest'essere che non è alcuna cosa particolare, questo è propriamente il nulla. Mentre nella prima obbiezione si scambia l'essere determinato coll'essere indeter-

minato, nella seconda si confonde il niente assoluto col niente relativo. Mentre nell' essere (prima categoria) pareva che io non pensavo, nel nulla (seconda categoria) si manifesta che io pensavo l'essere indeterminato, perchè ho distinto a me stesso quale essere intendo dire che sia il nulla. Così noi abbiamo: l'essere è il nulla, ossia l' indeterminato è determinato, l' indistinto è distinto, l' indifferente è differente. E tutti e due i termini sono, perchè l' indeterminato, in quanto è tale, non si confonde con un determinato: dunque l' indeterminato è determinato perchè si determina come indeterminato: e così l' indistinto è distinto dal distinto, perchè è indistinto, e l' indifferente è differente dal differente perchè è indifferente. Se l'essere primo non è l'essere particolare, è il nulla di quest' ultimo, perchè il nulla di quest' ultimo è l'essere indeterminato. Esiste dunque l'essere ed il nulla. Il bello è, che là appunto dove pare che regni la morte, ivi si trova la vita; la scintilla dell'essere non riluce nell'essere indeterminato che è il nulla, ma nel nulla che è l'essere. Il nulla che è, è il principio del divenire. Imperocchè quel nulla è l'ultima distinzione, la infima differenza della maggiore indistinzione, ed indifferenza che si trova appunto nell'essere. Quest'essere che finisce nel nulla, perchè è indeterminato, nel nulla piglia vita ed esistenza perchè in lui e per lui si distingue e si determina, in lui e per lui in-

somma è. È il passaggio dalla morte alla vita. E quale è mai questa scintilla che nell'estinguersi risorge? è l'eterno pensiero. Se l'essere è il pensiero, perchè solo il pensiero ha la virtù di comprendere un essere tanto generale, è chiaro che come l'essere è il menomo reale, così è il menomo pensabile. Questa minima realtà non è il nulla assoluto, perchè appunto nel nulla comparisce la esistenza dell'essere, e nel pensiero del nulla si trova la distinzione del pensabile dall' impensabile. L'essere dunque ed il nulla sono quelli che esprimono il pensabile indeterminato, il quale esiste come indeterminato, come quasi vicino all' impensabile, perchè è il nulla del pensiero, cioè il nulla della determinazione nella quale si trova la massima pensabilità. Se dunque nel nulla vi è l'esistere, vi è il pensiero, perchè si trova un punto infinitesimo di determinazione: è chiaro che questo nulla stesso può essere il principio del divenire; poichè il divenire appunto è quello che contiene il passaggio dal nulla all'essere. Il divenire è il nulla che è: e se l'essere esiste perchè il nulla è quello che lo determina come indeterminato, il divenire in tanto può esprimere il passaggio dal nulla all'essere, in quanto dall' indeterminato si passa al determinato che era indeterminato. Nel divenire dunque è il principio della vita, del movimento del pensiero il quale sta nella morte stessa, nella quiete stessa,

nella negazione di ogni pensiero. Fuori del pensiero non vi può essere principio di vita: e l'essere ed il nulla in tanto possono essere il principio del divenire, in quanto esprimono la prima determinazione del pensiero, ossia il pensiero determinato come indeterminato. Il nulla dunque è la negazione che afferma l'essere, in quanto lo determina.

Qui è il caso di esaminare la nuova categoria che il Trendelenburg sostituisce al divenire hegeliano: è il movimento. Il movimento, egli dice, è attività semplice in sè: si può produrre, non analizzare: perciò è l' ultima attività che non deriva da nissun'altra, ed è conosciuta solo per sè stessa. Perchè è l'ultima, è universale e sta in fondo ad ogni attività. Se il pensiero si eleva nel mondo, come il fiore di tutte le attività, e questo fiore le presuppone quasi come terreno che lo alimenta e tronco che lo sostiene, in virtù di questa universalità il movimento appartiene in comune al pensiero ed all'essere. Dimostra poi che i primi prodotti del movimento sono lo spazio ed il tempo che sono la condizione di ogni esperienza. Confessa apertamente che lo spazio ed il tempo non sono qualche cosa di empirico perchè il movimento è fuori la esperienza, nè di accidentale da cui si possa fare astrazione, perchè la stessa astrazione si fa solo mediante il movimento. Lo spazio ed il tempo, soggiugne, sono infiniti, perchè tale è il movimento. Che cosa può finire il movimento? non altro che il

movimento stesso, ed il movimento che si finisce è movimento: l'atto finiente è movimento, e perciò supera il suo limite e non è finito. Dal modo come il Trendelenburg descrive questa categoria, si vede che essa non è il movimento locale, perchè è comune all'essere ed al pensiero. Dunque, che altro mai potrà essere se non il pensiero? Egli vuole che il movimento sia originario, che si affermi in quanto si nega, che da esso non si possa fare astrazione, che sia l'essere ed il pensiero. Ora il solo pensiero può contenere l'essere perchè può pensarlo, il solo pensiero è quello che sussiste in qualunque astrazione; anche nella stessa astrazione del pensiero, il pensiero si afferma. Quando egli dice che l' originario è il movimento il quale è comune all'essere ed al pensiero, che questa comunione è il pensare, si scorge che questo movimento è il divenire di Hegel. Se egli non vuole dividere l'essere dal subbietto, è chiaro che questo, in quanto è pensiero, abbraccia l' ideale ed il reale. Nel movimento tutto si contiene, ei dice; è il primo, l'ultimo ed il processo, il porre e l'opporre, il togliere ed il coincidere, il penetrare e lo sparire; tutte queste cose sono determinazioni del movimento. Questo è vero, perchè ciò che è primo, deve essere primo, ultimo, e mezzo in un sistema. Quando dice che il movimento è un *minimum* che nelle sue determinazioni addiventa *maximum*, dimostra che il movimento mentre è semplicissimo e quasi iden-

tico al nulla, è la sorgente della massima realtà. Il movimento contiene nella sua semplicità la somma realtà, la qnale sta nella determinazione della contradizione astratta: ma il movimento è appunto la semplicissima contradizione perchè nel suo inizio dinota l'essere che non è ancora addivenuto qualche cosa, ma che sta per divenire. Tutto ciò è vero: ma come il Trendelenburg può opporre il suo movimento alla categoria del divenire? L'essenza del divenire è il pensiero, e dove questo tace non vi è vita: ed il divenire hegeliano è il pensiero che nel suo annullarsi si pone come reale. Il pensiero del nulla è un pensiero: e da questo nulla nascerà sempre qualsivoglia pensiero determinato. Ma quando il Trendelenburg dice che i primi prodotti del pensiero sono lo spazio ed il tempo i quali dinotano la località del movimento, come si potrà sostenere che esso abbia la virtù della identità degli opposti, se nell'atto che è locale, già per questo è opposto? Egli trasporta nell'obbietto ciò che è del subbietto: non perchè io non posso pensare senza spazio e tempo, segue che il pensiero in sè debba ammettere queste condizioni subbiettive. La categoria del moto si trova già in Aristotele, ma dinota il moto naturale: quella del divenire si trova in Eraclito, ma non spiega il tutto perchè nasce dalla natura. Il divenire hegeliano è il moto per eccellenza che si trova nel pensiero. Il merito del Trendelenburg, osserva il prof. Spaventa, è di avere scosso gli

hegeliani, i quali aveano perduto di vista il pensiero nel movimento delle categorie. « Essi di-
« menticavano che ciò che guardavano era lo
« stesso pensare, e che il pensare non si riguarda
« che pensando. Essi dicevano: *essere*, e poi
« *nulla*: e dicendo *nulla* estinguevano il pensare
« nell'essere: l'estinguevano e gli facevano anco
« i funerali. E così non potevano procedere al
« divenire, perchè per loro il *nulla* era questa
« stessa estinzione, questa stessa esequie: non
« era più che l'*essere*, cioè l'atto vivo ed ine-
« stinguibile del pensare, ma lo stesso, e solo
« lo stesso essere come termine fisso ed immo-
« bile del pensare. L'originalità del movimento
« affermata dal Trendelenburg vuol dire: questa
« stessa estinzione è distinzione, cioè vita, pen-
« siero, essere che è non essere, intuizione,
« divenire, movimento. L'originalità è questa:
« dicendo di non pensare, io penso. Il pensare fa
« e dice come Galileo: non si muove, e pur si
« muove » (1).

La terza obbiezione del Trendelenburg è non esser possibile dall'essere arrivare al non essere, perchè l'essere è indeterminato e la contraddizione si trova nel determinato. La negazione è posteriore all'affermazione: o l'essere dunque è un'affermazione, ed il non essere non è nell'essere: ovvero l'essere non inchiude nissuna affermazione perchè indeterminato, ed

(1) *Le prime categorie di Hegel.*

il non essere che è una negazione, non può dedursi dall'essere. Questa obbiezione si scioglie facilmente dalle cose dette. L'essere hegeliano non è il nulla assoluto, l'impensabile totale, il nulla del pensiero, il quale non si pensa e molto meno si nomina: ma noi lo pensiamo, diciamo quale è, e quale non è, perchè intendiamo dire che non è il nulla assoluto nè qualche cosa particolare, ma il nulla della qualche cosa. Quando io dico: la rosa è bianca, che cosa avviene in questo giudizio? una determinazione del soggetto. Ora ciò avviene in qualunque giudizio: e se noi passiamo da un soggetto determinato ad un soggetto indeterminato, la legge nè tampoco fallirà. Io posso dire: l'essere è l'essere; ma questo essere che fa da attributo al soggetto deve essere diverso dal primo che è soggetto, altrimenti non lo determinerebbe. L'attributo, nell'atto che è diverso dal soggetto, tiene qualche cosa d'identico a lui, diversamente non gli si potrebbe aggiugnere. Dicendo che cosa sia il soggetto, da una parte si afferma quello che il soggetto di per sè stesso non dice, e dall'altra si fa vedere che questa cosa è del soggetto. Quando dunque io dico: l'essere è l'essere, quest'essere secondo deve spiegarmi che cosa sia l'essere soggetto. Ora l'essere, soggetto, è il nulla di ogni altro essere: dunque l'essere, attributo, è questo nulla: ma se il nulla deve essere identico all'essere, perciò debbo dire così:

l'essere è il nulla di ogni essere particolare. Così ho detto che cosa sia l'essere: questo nulla di ogni cosa individuale è quello che manifesta che l'essere è indeterminato. Se questo è un giudizio, ci deve essere la determinazione, la quale sta appunto nel dire che esso è indeterminato. Il pensiero non pensa che il determinato: sia qualunque la cosa, essa non sarebbe pensabile, se non fosse determinata. Per questa legge la cosa la più indeterminata sarà determinata appunto per pensarla. L'essere il più astratto che è possibile, è qualche cosa appunto perchè è pensato: e se è pensato, perchè è qualche cosa, è determinato già nel suo indeterminarsi. La contraddizione si trova fin anco nelle cose indeterminate, perchè spunta là dove si trova la determinazione; ma la determinazione sussiste nell' indeterminato stesso, dunque essa regna come nel grande, così anche nel menomo pensiero. La negazione però non è una idea posteriore all'affermazione, pérchè essa è intima al pensiero come l'affermazione. Chi pensa senza affermare il suo pensiero? e come si può pensare un pensiero qualunque, senza dire che esso, perchè è tale, non è tale altro? e notisi che è necessario il dire che questo pensiero non è tale altro, perchè, nel dire un pensiero, s' intende che esso è determinato. La negazione non nasce dopo l'affermazione, come questa non nasce prima di quella: l'affermazione e la negazione sono due momenti della stessa cosa, e nella sua

esistenza, e nella sua intellettività: sono come due occhi che ci fanno conoscere perfettamente la cosa nel suo tutto. Perchè l'affermazione e la negazione sono in contempo, perciò l'essere indeterminato contiene nella sua indeterminatezza la determinazione, e quindi il non essere s'implica nello stesso essere.

Le cose che abbiamo dette sono capaci di farci risolvere le obbiezioni del Janet e del Mamiani, le quali poco o nulla di più rilevante contengono. Il Janet, nel suo lavoro sulla dialettica di Platone e di Hegel, dà un piccolo sguardo alla filosofia hegeliana. Dimostra la diversità dello spirito della filosofia tedesca dalla francese, osservando che questa ha fatto la guerra alla scolastica perchè ha seguíto Cartesio, quella ha continuata la scolastica, epperò è divenuta inintelligibile. Janet quando dimostra che l'essere non è il primo principio hegeliano da alcuni tratti della fenomenologia, non distingue il primo propedeutico dal primo logico. L'essere (egli dice) non è principio della realtà perchè è astratto: non è Dio, nè è eguale al pensiero, perchè il pensiero è mio pensiero. Ma nella scienza il principio non debbe essere astratto? Se egli non sa elevarsi al pensiero puro, non arriva a comprendere il principio hegeliano. Il Janet cerca sorprendere Hegel nel mezzo del processo dialettico: se l'essere è l'istesso che il non essere, come nasce l'*aliquid* dall'uno e dall'altro? Hegel fa il passo contro l'*ex nihilo nihil*. L'*aliquid*, si osservi bene, è il

divenuto che è e non è, perchè è nato dall'essere e dal nulla, è il distinto nato dall'indistinguibile pensiero. Ecco il passaggio dal niente pensato all'*aliquid* pensiero. Il Janet non sa dove sia il moto nel divenire: e non si accorge che è là propriamente, dove meno sel crede, nel non essere che è distinto come non essere, perchè da esso nasce la contraddizione, che è l'inizio del divenire. Molte altre obbiezioni raccoglie dai principii della logica formale: e conchiude che il metodo di Hegel non è nè induttivo, perchè aggiunge sempre qualche cosa di nuovo passando da un termine all'altro, nè deduttivo, perchè ricava da un principio ciò che non vi è contenuto: lo chiama col Vacherot un empirismo dissimulato. Queste obbiezioni derivano dal non aver compreso che il metodo hegeliano procede dall'astratto al concreto, dal genere all'individuo: che ogni idea nasce definita dalle idee precedenti: che il processo è del pensiero e del solo pensiero: che il pensiero si definisce esso stesso ponendosi attraverso le idee contrarie. Vengono le obbiezioni del Mamiani contro il principio hegeliano (1).

Osserva l'illustre filosofo che il nulla e l'essere si trovano congiunti nella intelligenza, non già nell'unità del concetto: il nulla non essendo alcuna cosa obbiettiva è una forma dell'intelletto: è unito da noi all'essere, non già che

(1) Si leggono nelle sue *Meditazioni cartesiane.*

realmente sia questa unione. Il nulla non è obbiettivo: il brutto, il falso, il finito dinotano qualche cosa dell'essere, hanno una realtà, epperò sono uniti al bello, al vero, all' infinito: invece il nulla, non essendo, non è unito all'essere. L'obbiezione del divenire è questa: che esso non è il connubio dell'ente col nulla, ma il mutar delle cose che già sono: nel diventare non vi è annullamento totale dello stato anteriore, ma parziale: il diverso che acquista il diventato, non è diverso in tutto. Ciò che diventa non risulta dal meschiamento dell'essere col nulla ma comincia assolutamente ad essere in quest'attimo, mentre un attimo prima non era. L'unione dell'essere col nulla non sta in *rerum natura*, non sta nella mente: entrambi non possono diventar subbietto e predicato diretto ed intrinseco l'uno dell'altro, non compongono una sintesi cogitativa e vera materia di giudizi analitici. È falso che è reale ciò che è razionale, perchè il nulla dove mai esiste? è un ente di ragione solamente. Inoltre, osserva che l'essere per quanto indeterminato si ammetta, è sempre determinato rispetto al nulla: se l'essere ed il nulla sono identici, come può nascere il diventare, l'*aliquid*, quando + M e — M, sia che si meschino, sia che si sommino, danno sempre zero? *ex nihilo nihil fit*. Queste sono le obbiezioni nella sez. V della medit. VI: appresso nega il moto alle idee perchè il mondo si muove, la mente fa quasi muovere le idee paragonandole;

perciò dalla potenza può venir qualche cosa, non dalle idee che hanno per marito il nulla. Nella sez. VII dice che si va contro i principii della logica antica, quando dal nulla nasce cosa, perchè si ha un effetto maggiore della causa: come, quando dalla esistenza, che è un essere determinato, si deduce la qualità: la qualità dove mai sta nella premessa? le idee differiscono dalle cose: ciò che si dice di queste non si può dire di quelle. Nella VIII, dice che a torto si doleva Hegel, che, se l'essere ed il nulla sono lo stesso, non seguiva che Dio e la natura esistono e non esistono, perchè si deve dire dei particolari ciò che dei generali: il divario si vuole ammettere, perchè il senso grida e rumoreggia più forte di ogni sofisma. Si cerca con comparazioni provare il detto, che l'affermare e negare, l'essere ed il nulla somigliano alla chiarezza ed all'oscurità; ma le ombre non sono negazione di luce, bensì qualità positiva: la troppa luce non si fa vedere per la mia pupilla, ma non fuori di essa: le tenebre e la luce non sono la stessa cosa. Poi: quando mai dal sè si passa all'essere altro? si vuol cambiare la struttura degli intelletti: fin qui il Mamiani.

Nella prima obbiezione si osserva che egli concede che il nulla e l'essere si trovano uniti nella intelligenza e non nel fatto obbiettivo: ora questa unione è forse fatta a caso, ovvero si trova necessariamente nell'intelligenza? Mamiani a pag. 167 si esprime così: « senza negare perciò la neces-

« sità in che versa il pensiere per nativa ed es-
« senziale costituzione sua di fingere che il nulla
« per via di esempio si trasmuti in reale sub-
« bietto con modi ed attribuzioni dicendosi, co-
« tal volta, il nulla essere l'opposto dell' ente
« od anche il nulla negare l'ente ec. » Dunque l'essere ed il nulla vanno congiunti necessariamente: e perchè dire che tale unità non si trova nel concetto, che l'una idea non è intrinseco predicato dell'altra, che non vi sia necessaria congiunzione, quale nei giudizi analitici? siamo noi che facciamo questa unità, ovvero è legge intima del pensiero, è legge necessaria del pensabile? tralasciamo la questione se tal necessità si trovi solo nei giudizi analitici e non nei sintetici, come falsamente crede il Mamiani: egli ha confessato che è nativa ed essenziale costituzione del pensiero il pensare l'essere ed il nulla. Mamiani però dice che il pensiero *finge* che il nulla si trasmuti in subbietto perchè il nulla non è obbiettivo, come l'essere: epperò la relazione tra l'essere ed il nulla si trova nella intelligenza solamente. Ma la prima questione è questa: è legge necessaria del pensiero concepire l'essere ed il nulla, come il finito e l' infinito, il bello ed il brutto? può una idea positiva concepirsi senza la negativa? Mamiani stesso afferma che il nulla accompagna indispensabilmente l'idea dell'essere: che cosa importa che l'essere è obbiettivo ed il nulla subbiettivo? è certo, che l'una e l'altra idea è

correlativa. La seconda questione è: se il nulla e l'essere sono così differenti come vuole il Mamiani, dove è l'essere? non è esso forse un'astrazione dell'intelletto, come il nulla? Mamiani dice che è reale il brutto, il falso, il male, perchè nell'idea negativa vi è sempre una idea positiva. Ma quale è la cosa positiva che entra in queste idee e che forma la loro essenza? non è certamente l'idea dell'essere, perchè io concepisco l'essenza del brutto non nell'idea dell'essere, ma nell'idea del bello: questa idea è essenzialissima al brutto. Similmente, all'idea del nulla è essènziale quella dell'essere, non un'altra idea più determinata. Nella logica si cercano le leggi necessarie degli esseri; il brutto ed il bello, il male ed il bene, come il negativo ed il positivo, il nulla e l'essere sono idee astratte che regolano gli obbietti. Sicchè il nulla e l'essere non sono nè obbiettivi nè subbiettivi, ma idee possibili, universalissime idee che sono lo schema delle cose reali: diversamente, addio certezza della scienza! Ma nel modo come intende il diventare si vede bene che egli non colse la vera idea dell'essere e del nulla hegeliano. Dice che il diventare è il mutare delle cose le quali già sono e permangono; ma questa è trasformazione, mentre il diventare è idea superiore ed astratta: che anzi nella stessa trasformazione si osserva l'immagine del divenire nella nuòva modificazione sopraggiunta alla cosa. L'idea del diventare è il trasformare tipico,

e come tale è il principio d'ogni dialettica. E si osservi, che, perchè il nulla e l'essere non stanno *in rerum natura*, perciò anche il diventare è idea della mente, di cui appena l'immagine si trova nelle cose. Mamiani riprova il detto che ciò che è razionale, è reale: ma il reale non è il sensibile, ma l'intelligibile che è la maggiore realtà. La negazione di questo principio vale la riprovazione dell'idealismo, mentre egli stesso confessa che le verità ideali sono il saldo fondamento della coscienza. Dire che l'essere indeterminato, soggiugne l'illustre filosofo, è eguale al nulla, vale dire un essere che non è, cioè una contraddizione. La contraddizione non ci è, perchè l'essere indeterminato è la negazione non di ciò che non è, ma di ciò che è, cioè la negazione di ogni determinazione: il nulla dunque è nulla non dell'essere ma di ogni essere, cioè è il semplice essere. Se si arriva a questo indeterminato per l'astrazione, significa che si arriva per mezzo del nulla di ogni concreto; ora il nulla di tutti i concreti è l'essere di ogni essere. Ma, o sono identici, o sono opposti, dice Mamiani: se opposti, danno zero, come + A e — A dà zero: se identici, danno sempre il meno, come moltiplicandosi — A dà sempre — A (1). L'obbiezione sparisce quando si osserva che il divenuto non è una pietra, un corpo, niente di questo: ma l'essere nato dal-

(1) Pag. 172, *Medit.* VI.

l'essere e dal nulla, cioè la prima determinazione dell'essere indeterminato: il diventare importa questo appunto, che dal non essere avvenga l'essere: questa è la vera idea di creazione, l'*ex nihilo aliquid:* il contrario è il panteismo. L'essere ed il nulla sono identici ed opposti, ed il divenire non è la somma, ma progresso dell'essere ovvero determinazione dell'essere. Niuno poi vuol sostenere che vi è un effetto senza la causa: vi è l'essere, vi è l'essere pensato, vi è in somma il pensiero che è la causa di ogni causa; lo si può dire, in quanto astratto, che è causa vuota, ma perciò esso non produce che effetti vuoti ed astratti. Quando la causa produce l'effetto, addiventa causa in quanto produce l'effetto. Come l'effetto è la determinazione della causa, l'individuo dell'universale; così il divenire è il determinarsi dell'essere che non è alcun essere. Riguardo al moto che nega alle idee, è bene intendere che esse sono forme del pensiero, sue determinazioni: nè per la mobilità cangiano natura, perchè esse progrediscono a formare la sintesi dove si raccolgono. Mamiani dice: e davvero se tu spandesti in principio quel singolar seme di sì e di no mescolati, non puoi scansare di rinvenirli tali e quali nelle ultime fruttificazioni (1). Bisogna però parlare dei principii e delle fruttificazioni come tali: e questo è quello che non fa il Mamiani. Il sè è sè ed altro

(1) Ibid., pag. 185.

in quanto si considerano come tali, non in quanto essere p. es.: Pietro è tale come semplice Pietro, ma come fenomeno della natura è non Pietro. Ma non nello stesso tempo si può soggiugnere: ciò è vero, in quanto Pietro è un individuo sensibile, ma non in quanto è un individuo ideale, fenomenico. Il tempo è il divenire, è l'essere ed il non essere. Il tempo in cui si pone Pietro, lo fa non essere Pietro. Si vuol dire che il tempo è l'ora? ma l'ora non è tutto il tempo. Il senso si sa che grida al sentire che Pietro è non Pietro; ma non è col senso che si giudica in filosofia, non è il senso che capisce che l'idea del tempo è il prima ed il dopo non divisi ma uniti insieme, non è il senso che comprende la legge di contraddizione che regola ogni cosa, non è il senso che si eleva al divenire, all'ultima astrazione. Dunque niente è stabile allora? se il senso crede che tutto è stabile, l'intelletto comprende su quali leggi stabili è fondato il fenomeno instabile.

Capitolo XV.

La Natura e lo Spirito.

La dottrina delle categorie hegeliane sarebbe incompiuta, se non fosse esposta in tutto il suo sistema. Il nostro dire sarà molto più breve, poi-

chè le categorie della filosofia della natura e dello spirito debbono essere trattate al solo scopo di comprendere l' intero sistema che le contiene.

Se abbiamo mostrato come si arriva all' idea dell'essere, ora ci dimandiamo come dal massimo idealismo si perviene alla natura. Quanto più disparate sono la natura e l' idea, tanto più s' incontrano. Il filosofo può uscire dall' idea? no: diversamente la scienza sarebbe una conoscenza volgare: dire che l' idea non è la realtà, è parlare colla illusione dei sensi. Se il passaggio dalla logica alla natura si volesse fare secondo Condillac, niente è più facile: toccate e vedete la realtà che volete. Ma la scienza vuole scostarsi dal mondo per meglio conoscerlo: essa versa nelle idee perchè ivi conosce meglio di chi tocca e vede. Sostituite al tattó di Condillac il raziocinio che contiene lo sviluppo dell' idea che si dualizza nell' in sè e nel fuori di sè, ed allora invece di ammettere la natura perchè il senso lo dice, direte la natura ci è perchè ci deve essere. Imperocchè se esiste l' idea, ci deve essere l'altro dall'idea, il quale deve anche essere idea perchè diversamente non lo penseremmo. Togliete a questo altro dall'idea, la sua idealità, e sarà tolto il suo vero essere, cioè di non essere il vero essere che è l' idea. Ma che cosa è questa natura? Non la si può conoscere senza il suo schema che è costituito dalle categorie. Esaminiamole.

Come la logica comincia dall' idea la più astratta, l'essere, così l'esame della natura prin-

cipia dalle più universali che costituiscono la meccanica. Le prime categorie sono lo spazio ed il tempo. Lo spazio è la prima determinazione della natura, per cui i suoi elementi esistono gli uni fuori degli altri: è uno stato d'indifferenza dove non vi sono intermezzi. Nello spazio puro non vi è la posizione degli elementi, ma la sola possibilità: di modo che, mentre da una parte lo spazio come semplice quantità logica è una determinazione dell'essere, come quantità della natura esprime ciò che è più astratto in essa. Lo spazio astratto è il continuo, di cui la verità si trova nello spazio relativo che è determinato. Ma come il tempo è la negazione dello spazio? esso importa il passaggio da un punto all'altro; il punto deve essere per sè staccato dallo spazio, ma senza separarsene: il tempo è il divenire nello spazio. Togliendo all'essere tutte le sue proprietà, esisterà il solo divenire. Il tempo non è un recipiente dove sono le cose, ma esse stesse in quanto sono finite: il processo delle cose reali fa il tempo; perciò l'idea sola non è nel tempo, e l'eternità non è fuori nè dopo di lui. Il tempo nella sua nozione è l'eternità, perchè la sua idea è un presente assoluto. Non vi è spazio senza tempo, nè tempo senza spazio: il punto concreto è tal tempo e tale spazio, cioè il luogo, il quale contiene il tempo perchè rinchiude la distanza che separa un punto da un altro. Il luogo è l'individualità dello spazio, è l'adesso dello spazio, cioè il tempo: questo luogo passa in un

altro negandosi, cioè passando in altro punto del tempo e dello spazio: ed ecco il movimento. Se il luogo è l'unità parziale del tempo e dello spazio, ed il movimento in quanto è passaggio da un luogo ad un altro è l'identità di tutti i luoghi, è chiaro che il movimento è il divenire, il quale suppone qualche cosa che diviene che è la materia. Il tempo, lo spazio, il luogo ed il movimento sono modi della materia. Lo spazio ed il tempo è riempiuto dalla materia: essa fa la loro realtà. La materia è l'essere positivo dello spazio che esclude altro spazio, il punto che esclude l'altro punto: ma ciò non si ha quando il punto è astratto: nella materia invece vi è realmente il limite nello spazio. La materia in quanto è astratta, è continua, semplice, penetrabile; in quanto discreta, è composta ed impenetrabile. La materia in quanto è individua, contiene gli elementi gli uni fuori degli altri, ecco la repulsione: in quanto i suoi elementi sono identici nell'essere esteriori gli uni agli altri, la materia è continua: ecco l'attrazione. L'individualità di questi due momenti è il peso od il centro. La repulsione e l'attrazione non sono due forze disgiunte della materia, ma due forze che la presuppongono, perchè fuori di essa non potrebbero essere. Il peso è la sostanza della materia: importa una tendenza verso il centro che è sempre fuori della stessa materia. Ma se il peso della materia non costituisce ancora il suo centro, vuol

dire che la materia è indeterminata. La materia è in sè inerte: questa inerzia è un'astrazione, perchè in realtà o si muove od è in riposo. I corpi si oppongono la resistenza in quanto hanno un peso; pel quale il corpo tende al centro da una parte, e dall'altra verso la tangente per la quale è allontanato dal centro. La caduta suppone un centro, il quale non è tale se non in quanto attira e repelle, ed è attirato e repulso nello stesso tempo, cioè in quanto vi sono tanti centri. Nell'opposizione e nel rapporto è posto il movimento assoluto, dove si trova realizzata la nozione vera della materia, cioè nella meccanica assoluta. Il movimento meccanico viene dal di fuori, nel movimento della caduta il corpo è accidentalmente separato dal suo peso: invece nella meccanica celeste la posizione del corpo centrale è determinata dal corpo particolare e quella di questo da quella di quell'altro: il centro e la periferia sono simultanei. Nel movimento assoluto nè il peso nè la forza centrifuga sono due forze distinte: una è la forza.

Dalla meccanica ove si è osservata la materia come quantità, passa Hegel alla fisica ove la si considera come qualità. Le categorie della meccanica contengono le determinazioni più generali della natura: quelle della fisica comprendono determinazioni della materia più particolari: in quelle poi che appartengono all'organismo si trova l'unità delle due forme della materia. Il peso, le qualità specifiche dei corpi, la

vita, questi sono i tre soggetti delle diverse categorie della natura considerata nella sua quantità, nella sua qualità e nella sua organizzazione, sempre procedendo dall'astratto al concreto. Dall'unità del peso e delle determinazioni qualitative si produce l'unità della vita. Ogni sfera costituisce un regno della natura e tutte appariscono come sussistenti per esse medesime: ma l'ultima è l'unità delle precedenti, ed in generale la sfera che segue contiene le sfere inferiori come elementi inorganici per organizzarla. Una sfera può essere considerata come costituente la potenza di un'altra sfera, ed ecco come è limitata. Gli esseri inorganici sono le potenze degli esseri individuali e subbiettivi. L'essere inorganico distrugge l'essere organico; ma dall'altra parte l'essere organico sottomette le potenze universali, l'aria, l'acqua che si appropria. Nella vita tutti i momenti e le sfere anteriori della natura sono presupposte e si trovano trasformate: il perchè essa non si esplica pei rapporti meccanici, o per l'elettricità, o per la chimica, perchè, questi principii non costituiscono la sua realtà. L'acqua fuori la vita è mezzo virtuale ad essa, mentre nella vita è mezzo reale che si trasforma in sangue, in fluido nerveo. Tutte le determinazioni precedenti della materia sono esteriori le une alle altre, mentre nella vita si fondono insieme. Tutte le determinazioni che nel processo chimico sono sempre differenti e virtuali, arrivano all'unità nel solo or-

ganismo. Come nel processo chimico tutte le proprietà dei corpi sono annullate, p. es. la coesione, il colore, l'opacità, il suono, la trasparenza, lo stesso peso; così nell'organismo si trovano uniti tutti i corpi particolari. Il processo chimico è quel punto dove la natura inorganica si annulla per dar luogo all'organismo che è la prima infinità della natura, ove la nozione è pervenuta alla sua realtà. La materia prima è una giusta-posizione esteriore in quanto è spazio: atomismo completo. Ma essa è una astrazione: la materia in masse particolari si determina con rapporti reciproci: ecco il peso. Questo peso addiventa luce, figura ecc., e tutto ciò costituisce le determinazioni libere, le quali si determinano più nella figura individuale, quindi il peso specifico, la coesione. Ma come i corpi particolari perdono nell'unità i differenti modi di esistenza, così nell'organismo si trova la prima unità di tutte le determinazioni particolari. Nella vita il corpo vivente è sempre sul punto di cadere nel processo chimico, il quale solo nella malattia o nella morte vince. Nella vita, dice Hegel, vi è il vero perchè non si tratta più d'individui, come le stelle, il sole, ma di soggetti: nella vita è l'idea, perchè incomincia il vero concreto. La vita completa è la subbiettività, dove si produce l'anima, l'essere eterizzato. La vita animale è la nozione che si spiega in modo concreto nel tempo e nello spazio: ivi ogni membro contiene l'anima, e la

sensazione è la sua più alta determinazione perchè è la facoltà di trovarsi in sè medesima.

Il passaggio dalla natura allo spirito si trova nella stessa natura, la quale individuando l'idea la rende particolare, e questa deve essere distrutta perchè sia generale. La morte che si manifesta con infinite malattie, presuppone la necessità, che il genere si deve liberare dalla natura perchè essa è unità imperfetta: il genere annullando la natura si eleva allo spirito. La morte è un processo pel quale passa l'individuo, perchè il germe dell'ùniversale che si trova nell' individuo arrivi alla maturità. Lo spirito è la negazione dell' individuo, è il trionfo del genere. La morte è l'atto che fa sparire l'opposizione dell'individualità naturale e dell' universale. La morte non muore nella sua idea, ma fa sparire l'individuo per far risorgere lo spirito. Per la morte sparendo l'esistenza esteriore della natura, la nozione in sè addiventa nozione per sè. Così la natura si eleva alla sua verità, all'esistenza soggettiva della nozione di cui l'esistenza oggettiva è l'idea stessa che risulta dalla soppressione dello stato immediato dell' individualità: così essa è l'universale concreto: ecco l'unità dellá nozione e della sua esistenza, perchè la realtà che corrisponde alla nozione è la nozione stessa: ecco in somma lo spirito.

Se nella logica abbiamo considerate le categorie dell'essere in sè, dell' essere per sè, e dell'essere in sè e per sè, se nella filosofia della

natura si sono presentate le categorie della materia, quelle della fisica e quelle dell'organismo: nella filosofia dello spirito si trovano prima quelle dello spirito subbiettivo od immediato, poi quelle dello spirito obbiettivo o mediato, e finalmente quelle dello spirito assoluto. L'anima è il primo stato ove lo spirito non ha perfettamente trionfato della natura, perchè vi è ancora come annodata. La natura è idealizzata nell'anima, perchè questa è immateriale: e come la materia è il sostrato della natura, così l'anima è il sostrato dello spirito: perciò è il suo momento più astratto, è la possibilità di ogni cosa, perchè lo spirito è tutto. Tralasciando le considerazioni di Hegel sull'anima naturale, sensitiva e reale, dove si mostra l'anima ancora attaccata alla materia, noi arriviamo alla coscienza dove avviene il primo distinguersi dello spirito, perchè si pone l'*io* in opposizione all'oggetto. L'*io* è quello che esprime il rapporto dello spirito con sè medesimo: è l'identità dell'*io* e del suo oggetto. In questo rapporto i due termini sono necessari l'uno per l'altro, perchè l'*io* non nasce senza l'obbietto, perchè è esso che distingue, e l'obbietto non nasce che per questa opposizione. Questa coscienza che importa l'unione del soggetto e dell'oggetto implica una contraddizione apparente alla coscienza stessa, perchè essa non vede che sè ed il suo oggetto; mentre realmente il soggetto e l'oggetto sono momenti di una sola idea, perchè il *me* è pensiero determinato dall'oggetto,

e questo da quello. Nei limiti della coscienza si è certo dell'obbietto e della sua opposizione: ma questa contraddizione deve essere soppressa passando dalla coscienza dell'oggetto alla coscienza di sè, e da questa alla ragione. La coscienza che non è ancora coscienza di sè è il primo incontro del *me* e del *non me*. Quando l'*io* s'impadronisce dell'oggetto e ritorna sopra di sè con l'oggetto, la sua azione fa dell'oggetto esteriore un oggetto interiore. Ma cambiando l'oggetto esterno in interno, l'*io* non fa che sviluppare sè stesso, perchè l'oggetto è tale per lui, perchè è suo momento essenziale. Solo però quando l'*io* immediato si spoglia di ogni soggettività, la coscienza di sè si eleva dall'opposizione all'identità mediata con sè stessa, e quindi alla ragione assolutamente libera. La ragione dunque è l'identità della soggettività della nozione colla sua oggettività: essa in quanto contiene l'identità, non solo è la sostanza assoluta ma la verità in quanto sapere: e la verità che conosce è lo spirito. Lo spirito è la verità dell'anima e della coscienza, perchè è la certezza assoluta di sè medesimo. Ma lo spirito non è ancora assolutamente libero perchè non è ancora infinito: per giungere, bisogna che si liberi dal rapporto col termine da cui differisce. Il limite nello spirito libero è posto da lui medesimo per arrivare allo spirito assoluto. Qui si hanno a considerare due momenti, cioè lo spirito teoretico, pel quale lo spirito trova in lui l'oggetto, e lo spirito pra-

tico per cui pone l'oggetto come cosa sua propria. Nello spirito teoretico l'oggetto della coscienza che era estraneo allo spirito addiventa soggettivo, razionale ed universale: nello spirito pratico si mutano in oggetti le determinazioni proprie dello spirito. Sì nell'uno che nell'altro momento, lo spirito non è un essere compiuto; poichè nel primo l'oggetto addiventa soggetto, ma vi è ancora un contenuto dell'oggetto che è fuori del soggetto: e nel secondo la parte subbiettiva non possiede ancora una oggettività reale. Quando lo spirito ha trionfato di questa imperfezione, e l'unità del soggetto e dell'oggetto non è più formale ma concreta, quando l'idea fa il contenuto dello spirito, allora lo spirito soggettivo addiventa oggettivo. Nello spirito teoretico e pratico tutte le facoltà servono a renderlo superiore alla natura: nel primo tutte le facoltà servono al pensiero ed il pensiero alla volontà: nel secondo la volontà vuole ciò che il pensiero circoscrive, e lo spirito pone sè stesso come obbietto, in quanto la volontà concretizza l'universale della intelligenza. La libertà è l'unità dell'intelligenza e della volontà, perchè la volontà razionale è la volontà libera. La coscienza di sè che si comprende come essenza per mezzo del pensiero e che liberasi da ogni elemento contingente ed irrazionale, è il principio del dritto, della morale e della vita sociale.

La legge è un pensiero universale posto come comando: il dritto è la realtà per cui esiste la libera volontà: il dovere è la determinazione soggettiva della libertà. La volontà oggettiva è il dritto, perchè è la volontà libera la quale è l'unità del dritto e del dovere, i quali differiscono solamente nella sfera della volontà soggettiva. In realtà il dritto sopra una cosa è il dovere di possederla come proprietà: nella morale il dovere è insieme un dritto della mia volontà soggettiva: perciò dove è dovere, vi è dritto ancora. Il primo momento della libertà è la personalità che è il fondamento del dritto: ma è più povera di dritti perchè dalla sua esplicazione nasce l'ineguaglianza di quelli. La libertà personale non può esistere senza possessione, perchè per volere deve darsi una realtà esteriore, cioè un oggetto che ha valore per la persona: perciò la proprietà sviluppa la libertà. Nella proprietà abbiamo la libertà astratta: nel contratto il mio è sotto una volontà comune, è mediatizzato. Nella violazione del dritto la volontà contingente si oppone alla volontà generale: la vendetta che tende a punire è sempre un fatto particolare di un soggetto, mentre la pena rappresenta la volontà generale. Ecco la moralità o l'idea della giustizia, quando non si ha per oggetto una volontà particolare, ma la universale che si trova nel soggetto.

L'idea morale è l'idea del dritto soggettivo interno, della volontà infinita per sè: quindi il

motivo, l'intenzione ha valore solo nella morale: il punto di vista morale è quello della libertà che è per sè. La volontà si sviluppa attraverso tre momenti: l'intenzione per cui conosce ciò che vuole, il motivo che riguarda un bene particolare ed il perfetto complemento in quanto arriva il vero bene nella società morale dove non vi è più moralità astratta ma concreta. Nella vita sociale la libertà con coscienza di sè stessa è addivenuta natura: qui il dovere non è limitazione ma vera libertà concreta, perchè si arriva al vero possesso della libertà: qui si trova la vera virtù, perchè la vita soggettiva è penetrata dalla vita sostanziale. La virtù morale è un astratto, e per divenire virtù reale ci deve essere la società. I tre momenti della vita sociale sono la famiglia, la società civile e lo stato. Lo spirito in quanto è famiglia è spirito sensibile, è amore; invece nello stato è la legge, cioè un contenuto razionale. Lo spirito diviso in tante famiglie che godono di una libertà propria e che riguardano i bisogni individuali, costituisce lo stato. Lo stato è la sostanza sociale che è arrivata alla coscienza di sè medesima, che riunisce il principio della famiglia e della società civile: è l'unità che si trova nella famiglia elevata per mezzo della volontà riflessa alla forma dell'universale con coscienza. Lo spirito sociale di un popolo entra a formare la storia universale, dove Iddio si mostra come il vero assoluto spirito cui tendono gli stati e le religioni. Lo spirito finito diventa assoluto, quando si

muta ogni soggettivismo della legge in un oggettivismo che è lo stesso soggettivismo fatto generale ed unico per tutti: perciò la religione non esiste fuori lo stato, perchè solamente da esso e con esso si può acquistare lo spirito religioso. Lo spirito assoluto si mostra immediatamente per mezzo dell'arte dove si nasconde sotto la natura, poi nella religione dove parla all'uomo nascondendosi sotto il mistero e la fede, e compiutamente si rivela nella filosofia.

Hegel ha descritto così il corso della mente dall'astratto al concreto, dalla logica allo spirito. L'oggetto della filosofia è l'unità del pensiero che da astratto logico addiventa contenente l'essere nello spirito. Perciò osserva che bisogna comprendere questa unità dello spirito non nel modo panteistico, ma nel modo vero, perchè l'unità di Dio non è una unità astratta, indeterminata, come p. es. l'essere di cui si può dir tutto, ma è l'unità concreta dello spirito. Dio è spirito, e come tale si comprende quello che è, non già un essere misterioso di cui tutto si può dire. L'unità dello spirito cui è pervenuta la filosofia, è l'unità che è divisa nella doppia considerazione di Dio e del mondo, è il meglio di ogni essere finito: ma si conosce quale è questo meglio. Anzi che dire la mia filosofia, nota Hegel, un atomismo, ditela un acosmismo, piuttosto che un panteismo, ditela un monoteismo. E si comprende il perchè: l'obbietto della filosofia è identico a quello della religione: la diffe-

renza è nel modo di concepire Dio nella filosofia come la vera unità. La filosofia di Hegel rappresenta un sillogismo, di cui la maggiore è la logica, la natura è la minore, la conclusione è lo spirito. Questo sillogismo essendo però ideale importa che la natura esprima un passaggio dalla logica allo spirito: perciò la natura non divide i due termini, nè si può dire che sia un termine indipendente da loro: è un momento negativo, è un punto di passaggio. Nella natura vi è l'idea: lo spirito la unisce alla logica, perchè per essa si eleva lo spirito obbiettivo alla vera libertà ed al sapere assoluto. In questo sillogismo è sempre la ragione che conosce sè stessa, cioè l'assoluto che si divide in ispirito e natura. Questa unità è quella che genera le cose, e le genera senza confondersi con esse, perchè il suo processo non nasce che da diversi momenti di cui è causa.

Capitolo XVI.

Conclusione.

La dottrina delle categorie hegeliane trova la sua realtà nella filosofia della natura e dello spirito: dessa è il segreto che anima l'intero sistema della scienza. Imperocchè le categorie sono leggi astratte del pensiero, sono la logica del mondo e dello spirito, i quali nelle loro evolu-

zioni sono rinchiusi in quel ritmo circoscritto dal pensiero medesimo. La logica però ha fine in sè medesima perchè le sue leggi sono del pensiero; quando il pensiero arriva a concepirsi non più come cosa astratta, ma pensante queste leggi come sue proprie, allora è spirito ove il conoscere si completa. Che tutte le categorie hegeliane sieno lo schema sul quale è eretto l' edifizio della scienza, si vede benissimo quando si tenga presente la filosofia della natura e dello spirito. Poichè le categorie dell'essere e del non essere sono immediate ed astratte, ed accennano allo spirito astratto che è l'essere della natura ed alla natura astratta che è il non essere dello spirito. Lo spirito è l'essere, ma l'essere che si conosce essere: la natura è il non essere che non si conosce come tale. Il divenire è l'essere ed il non essere insieme; e la natura è il non essere che diventa essere in quanto addiventa spirito: lo spirito poi è l'essere del non essere della natura. Di modo che, come all'essere ci vuole il non essere e viceversa, così allo spirito ci vuole la natura e viceversa. Le categorie della quantità e della qualità si riuniscono nella idea della misura: e lo spirito può dirsi la misura della natura. L'essenza della natura è lo spirito, il quale è la misura immensurabile della materia. Le prime categorie sono le più astratte, sono il pensiero in sè: ma quelle della essenza contengono la più stretta relazione tra la natura e lo spirito: ed è qui propriamente dove si conosce che cosa essi

sieno. Le categorie dell'identità e della differenza, dell'eguaglianza e dell'ineguaglianza, del positivo e del negativo, della ragion d'essere e della cosa di cui vi è la ragion d'essere ritraggono l'essenza dello spirito che è l'identità della differenza la quale è la natura, e della natura la quale è la differenza della identità che è lo spirito. Lo spirito è l'uguaglianza della ineguaglianza che è la natura: è il positivo del negativo che è la natura: è la ragion d'essere della natura: è la forma della natura che è la sua materia: è il tutto della natura che è sua parte: è la realtà della natura che è la sua possibilità: è l'interno della natura che è la sua esternità: è il necessario della natura che è il contingente del necessario. Tutte le categorie si riuniscono in quella della reciprocità d'azione dove si comprende la relazione dello spirito e della natura. Di vero, la natura si comprende in quanto contiene finitamente lo spirito, e lo spirito è quello che contiène infinitamente la natura. La natura è finita, e la comprensione della sua finitudine contiene quella dello spirito che ha superato sè stesso nella natura. Lo spirito è la natura compresa, perchè non altro che lo spirito può comprendere sè stesso. Lo spirito è la natura compresa finita nell'infinito: e la natura è lo spirito compreso infinito nel finito. Come il finito è atto dell'infinito, e l'infinito è il finito compreso nella sua negazione d'infinito; così la natura è il presupposto dello spirito, e lo spirito è la natura tutta compresa

nella sua negazione di spirito. Le categorie sono i principali predicamenti della natura e dello spirito, le idee che ci fanno comprendere Iddio ed il mondo: e siccome si comprende la natura per lo spirito e lo spirito per la natura, così non si comprende una categoria se non pel suo opposto e nel suo opposto. Dove la cognizione si determina maggiormente? dove noi comprendiamo più davvicino le cose? la cognizione più perfetta è nel sillogismo dove l'idea dal suo stato immediato passando nel mediato arriva all'unione del primo e del secondo nell'individuo. L'individuo, il vero individuo, il tipo dell'individuo è l'idea conscia di sè stessa, è lo spirito assoluto. Due sono i principii che regolano lo schema delle categorie hegelliane, l'identità e la contraddizione: l'unità è l'unità della contraddizione, e questa è la contraddizione dell'unità, perchè lo spirito e la natura sono due opposti contradditori, che si uniscono nell'assoluta cognizione che è l'identità dell'oggetto e del soggetto.

Il principio delle categorie hegeliane bisogna accettarlo perchè ha fondamento nella storia: e la storia delle categorie lo ha mostrato con piena luce. E qui è necessità mostrare l'unità del problema della scienza dai primordi della filosofia greca sino alla moderna. A far ciò bisogna ricordare come sia stato risoluto l'unico problema intorno alle categorie dalla culla della filosofia sino al suo apogeo, al trascendentalismo moderno. La scienza si è travagliata intorno alla relazione tra

le categorie. Ogni categoria è per sè relativa, perchè è una determinazione che si riferisce ad un'altra che la determina. Ma se la ricerca si restringe alla conoscenza della relazione tra le categorie medesime, allora si vuol sapere il nodo più vitale di quelle, e quindi della filosofia. Poichè la relazione è la categoria per eccellenza, è la massima categoria; e se la scienza non è possibile senza la relazione, la filosofia non potrebbe essere la scienza suprema, se non fosse la scienza della massima relazione. La scienza non sta nè nel principio, nè nella conseguenza, ma nella relazione di entrambi, perchè possa esser logica. La logica è la suprema scienza perchè versa nel ragionamento, il quale sia astratto sia concreto, sia reale sia formale, è la relazione viva e reale. Da ciò segue che la storia delle categorie versa intorno alla conoscenza della relazione. Che la categoria della relazione sia l'unica la quale abbia deciso del valore della scienza, lo ha dimostrato sì l'antica che la moderna filosofia.

La relazione che dominò il sistema delle categorie dai primordi della filosofia greca, dovea essere naturale e fisica. Le categorie della scuola ionica sono leggi contrarie che regolano il cosmo e gli danno origine. La relazione tra queste leggi è naturale perchè deriva da un principio naturale, l'acqua, l'aria, il fuoco. Questa dottrina di categorie sostituisce alle divinità mitologiche le leggi della natura. La relazione tra le categorie della filosofia eleatica

e pittagorica non esce fuori dei limiti della natura, perchè il principio dominante nell' una e nell'altra è il panteismo fisico. Nel periodo anteriore a Socrate non vi è logica alcuna, non metafisica: troviamo la dialettica, la quale non è ideale ma fisica: e la relazione tra i principii è dialettica, non logica, perchè le categorie sono universali ed opposte, non leggi del pensiero. Però la natura non ispiega sè stessa, nè la relazione tra i termini opposti che nel mondo si osserva, potrà risolvere la vera origine delle cose. Egli era mestieri sollevarsi dal cosmo all' ipercosmo, dalla dialettica reale alla dialettica ideale. Ed è lo scetticismo che somministra le leggi che appartengono al pensiero, ed apre la via alla vera dialettica, alla logica, alla metafisica. Così la relazione da fisica addiventa ideale, quale deve essere. Ecco il periodo socratico, il cui significato nella storia delle categorie è questo: spiegare per mezzo delle idee le cose: perciò da Socrate la logica, da Socrate la dialettica ideale, da Socrate la metafisica, da Socrate insomma la filosofia.

Presso Platone la relazione è tra le idee: e siccome queste esprimono l'essenza delle cose così quella è reale ed ontologica. La dialettica platonica, diretta contro gli scettici che confondevano i termini contrari, consiste nel mostrare come una idea sarebbe contraddittoria a sè medesima, se mancasse l'altra opposta. Manca però il principio dal quale nasce questa relazione

tra le categorie, perchè Platone non diede una prova compiuta della sua dialettica. La relazione tra gli opposti però è ideale ontologica, perchè l'idea è secondo Platone la suprema realtà. In Platone non si osserva ancora una distinzione tra il pensiero e la realtà obbiettiva, tra il subbietto e l'obbietto; la logica è immedesimata colla ontologia. Questa distinzione è la prima volta posta da Aristotele, il quale distinse la dottrina logica dalla metafisica, anzi la psicologia dalla metafisica. In lui però non si ravvisa quale fosse la relazione tra queste due parti della scienza: dalla sua logica si può rilevare che il pensiero allora è vero quando corrisponde all'obbietto. La prevalenza dell'obbietto sul subbietto confessata da Aristotele dichiara la sua metafisica superiore alla logica; epperò la dottrina delle categorie ha un valore più obbiettivo che logico. La relazione aristotelica versa fra la forma e la materia: si trova nel moto che dà origine alle categorie. Ma siccome il moto non unisce la forma alla materia, fu necessità che la logica rimanesse divisa dalla metafisica. Ecco il punto cui si annoda la questione che ha presentato il nostro saggio storico-critico da Aristotele ad Hegel. Prima di Aristotele non si poteva far questione della relazione tra il subbietto e l'obbietto, perchè le categorie erano fisiche o metafisiche, ma sempre obbiettive. Da Aristotele si aprì il campo alla questione del valore obbiettivo e subbiettivo delle categorie, perchè il pensiero è distinto dall'obbietto. Gli stoici presen-

tarono la stessa difficoltà fra la logica e la fisica: però come nella filosofia peripatetica prevale la metafisica sulla logica, così anche presso gli stoici si osserva la supremazia della fisica. La relazione tra la logica e la metafisica addivenne più lontana, quando si allargò il campo della parte subbiettiva della scienza mercè lo studio della grammatica e della logica formale. Gli stoici notarono che tra le cose e le parole di esse esiste nella nostra mente un segno interno, λεκτὸν, *idest* λόγος ἀσώματος, ed in esso riposero la sede della logica. Ecco come la scienza si divise in due rami, nell'obbiettivo e nel subbiettivo: e la questione delle categorie dipendente dal principio della scienza presentava sempre la ricerca intorno alla relazione tra la logica e l'ontologia. Ed è questo l'argomento principale degli interpreti della filosofia aristotelica, questo il soggetto di discussione che si ravvisa costante nelle dottrine del medio evo.

E di vero: la logica presso gli accademici, i peripatetici e gli stoici non è più la parte principale della scienza perchè non ha alcun valore reale, e le categorie rimangono puri segni grammaticali perchè non formano lo schema della scienza. La metafisica stessa è sparita, perchè si dubita della relazione tra il pensiero e la realtà. Lo scetticismo di Sesto Empirico dimostrando la impossibilità della conoscenza della realtà, nasceva dalla separazione tra il τὰ πράγματα ed il λεκτὸν. Non rimase allora che il for-

malismo della grammatica. Il neoplatonismo restaura la scienza greca ravvivando le sterili forme della conoscenza colla filosofia orientale. Fu allora che la logica entrò nella metafisica: la dottrina delle categorie fu logica e metafisica. Plotino cercò dare una dottrina delle categorie unendo quelle di Platone e di Aristotele: ma a nulla giovava tutto ciò, perchè non era questione del numero ma del principio scientifico delle categorie. Si trattava di sapere il principio da cui eran dedotte le categorie, e la deduzione non è in Plotino: si trattava di sapere quale fosse la relazione tra la logica e la metafisica, tra il pensiero e la realtà, e questa relazione non è in Plotino. Si trova la relazione in Dio tra l' intelligente e l' intelligibile; ma questa è soprintelligibile, è data per fede. A questo Dio la scienza vuol pervenire non per fede nè per intuizione, ma pel raziocinio che lega il finito all' infinito. In tal modo questo Dio sarà la coscienza assoluta dello spirito, sarà il Dio vivo e vero della scienza. La fede neoplatonica riapre le vie allo scetticismo, il cui trionfo sta nell'intricarsi nella contraddizione della quale termini non potevano essere ancora uniti. Perciò la dottrina delle categorie si ritirò dal santuario della metafisica e si confinò di nuovo nella grammatica. Ciò lo dimostra il periodo da Porfirio a Boèzio.

Presso gli scolastici la dottrina delle categorie avea somma importanza, non tanto pel lato logico, ma soprattutto per il senso metafisico. In

tutto il medio evo si cercò conoscere quale fosse il principio delle categorie aristoteliche. Sino al secolo dodicesimo per la mancanza delle opere di Aristotele questa ricerca fu creduta doversi fare, perchè Porfirio l'avea proposta nella sua isagoge. Ma allorchè si lessero i commenti degli Arabi e pervennero gli scritti originali di Aristotele, si vide che la logica non era un trastullo della intelligenza appunto per la dottrina delle categorie. Si ritenne ancora la logica come arte: ma i veri e profondi metafisici riguardaronla come parte essenzialissima della scienza. Imperocchè nella logica si diceva quanti erano i generi, e nella metafisica quale era il loro valore e da qual principio discendevano. Ma come si sciolse il problema intorno alla relazione tra la logica e la metafisica? Presso tutti i filosofi del medio evo era manifesto che l'essere è il principio di tutte le categorie, ma non tutti ammisero il medesimo suo valore. Alcuni lo dichiararono obbiettivo e lo riposero in Dio: altri volle che l'essere come principio delle categorie fosse da riporsi nell' intelletto umano. Ecco il valore obbiettivo e subbiettivo delle categorie dipendente dal diverso modo d' intendere il loro principio. La dottrina aristotelica delle categorie avea un senso ora logico ora metafisico, ma la relazione tra le due scienze era estranea, perchè la mente era estranea all' idea. L'essere degli scolastici, è vero, non era l'essere neoplatonico, non una cosa vuota ed indeterminata, era il pen-

siero puro, l'atto puro. Lo studio della logica stessa dichiarava il pensiero prima realtà: ma il problema della relazione tra l'obbietto ed il subbietto non era ancora risoluto. Chi più di Anselmo concepì l'immedesimazione del pensiero coll'essere nell'argomento *a priori* della esistenza di Dio? ma è sempre l'intelletto che dimostrando estrinsecamente l'essere si manifesta di essere vuoto intelletto. L'identità tra il finito e l'infinito non è ancora dimostrata: la logica e la metafisica non si erano compenetrate insieme, perchè da una parte era il formalismo dell'intelletto, dall'altra l'obbiettivismo della realtà. Era necessario che il pensiero si fosse dichiarato esso stesso l'essere, la vera e suprema realtà, che si fosse mostrato che l'essere era intrinseco al pensiero, che il principio logico si fosse immedesimato col principio metafisico.

Dall'epoca del risorgimento incomincia il nuovo indirizzo dato alla filosofia moderna, e la dottrina delle categorie ebbe tutt'altro sviluppo. Ma come nel medio evo si scerne la scintilla del moderno progresso, così nella filosofia scolastica il pensiero dà l'indizio della scienza fondata sull'autonomia della ragione. Lo stesso formalismo scolastico conduceva all'assoluto pensiero, perchè il soggetto pensante acquistava coscienza di sè medesimo. La prima manifestazione del pensiero è l'osservazione esterna nel periodo del risorgimento: al progresso della fisica risponde il naturalismo nella filosofia. È sempre il pensiero

che domina la natura in quanto la comprende; ed in ciò è il divario tra la fisica antesocratica e la fisica moderna. Il perchè il principio delle categorie nel risorgimento non dovea esser solo reale ma mentale. Ecco Bruno che aggiugne alle categorie di Aristotele la causalità ed il moto. La sostanza di Aristotele esprime il naturalismo obbiettivo in opposizione alla logica: la causalità di Bruno dinota il naturalismo psicologico, ed è il prenunzio della mentalità. Perciò Bruno è il filosofo dei nostri tempi: è martire della ragione libera. Prevede l'immedesimazione della logica colla metafisica perchè ha coscienza dell'autocoscienza del pensiero. Ma la causalità di Bruno è ancora naturale, non è una vera produzione del pensiero. Dalla osservazione esterna si procede a quella interna ovvero alla coscienza, ed in questa Cartesio ritrova il connubio tra il pensiero e l'essere. Bruno unì alla categoria della sostanza la causalità, principio tutto moderno nato della superiorità del pensiero sulle cose: Cartesio pone un principio ove si contiene la causa e la sostanza, il pensiero e le cose, il subbietto e l'obbietto. Egli però propose il problema della scienza: ma non lo risolse perchè si era affidato ai soli responsi della coscienza. La scienza cercando la relazione tra il subbietto e l'obbietto vuol trovare l'unità onde emana questa dualità: e fin tanto che era affidata alla coscienza, era impossibile trovare il vero principio delle categorie. La coscienza deve passare

dallo stato immediato allo stato mediato, perchè la relazione immediata addiventi una vera compenetrazione del pensiero nell'essere e dell'essere nel pensiero. I sensisti come possono risolvere la relazione tra il soggetto e l'oggetto, quando si affidano alla coscienza empirica? essa non potrà dire altro se non questo è l'essere, quest'altro è il pensiero: ma non arriva al punto sintetico onde nasce la dualità. La coscienza da immediata ed empirica dovea trasformarsi in mediata e pura per trovare il principio che assicuri il valore formale ed obbiettivo delle categorie. Come nel periodo greco dal naturalismo si fece passaggio all'idealismo obbiettivo per mezzo dello scetticismo; così nella filosofia moderna le negazioni di Hume costringono l'intelletto a passare dalla coscienza empirica alla trascendentale. Nella separazione tra il subbietto e l'obbietto era impossibile cogliere il principio che contiene la relazione tra le categorie della logica e quelle della metafisica. Il cammino per arrivare a questo principio è stato fatto dalla scuola tedesca; ed i filosofi che hanno voluto conservare la separazione tra l'essere ed il pensiero non hanno spiegato nè il problema della scienza, e molto meno quello che sta a capo delle categorie. L'Herbart, il Krause e lo Schleiermacher vollero mantenere la divisione tra il subbietto e l'obbietto, e non poterono concordare il valore psicologico delle categorie col valore ontologico. Il Galluppi, il Rosmini ed il Gioberti

dimostrarono evidentemente la necessità di arrivare ad una psicologia assoluta e trascendente, all'idealismo puro. Perchè il pensiero possa contenere nella sua idealità la realtà, bisogna in prima dichiarare la sua autonomia. Kant è il primo che la dichiara: egli è perciò il vero Socrate della moderna Europa. Ma è ancor vacillante nel proclamare l'intera autonomia dello spirito, perchè mentre dichiara la categoria legge delle cose, la rende sterile e priva di vita reale. È Fichte che col suo pronunziato, *io sono io*, intende significare che il pensiero è legge a sè stesso e che questa legge è reale perchè il pensiero è la suprema realtà. Non era mestieri allora se non di provare quale fosse questo principio che contiene la relazione d'identità tra il subbietto e l'obbietto. Schelling lo addita nell'assoluto pensiero, ed Hegel dimostra come in lui si contenga il giro delle categorie assolute dello spirito e della natura. Hegel ha saputo conoscere per mezzo della storia quale era l'esigenza della scienza nella ricerca del principio delle categorie. La relazione tra il subbietto e l'obbietto non l'ha mostrata nè l'obbiettivismo, nè l'empirismo, nè il criticismo kantiano, nè la coscienza cartesiana: dunque bisogna arrivare all'idealismo trascendentale, dove il pensiero è identico alla realtà. Questa conclusione hegelliana è ricavata dalla storia.

Se dunque il problema delle categorie si riduce alla ricerca della relazione tra loro, se

questa relazione è la più opposta nell'obbietto e nel subbietto, se questa relazione si contiene tutta nei giudizi sintetici *a priori* dove si trova l'elemento ideale congiunto all'elemento reale, se questi due elementi sono indissolubili perchè indispensabili alla verità e certezza della cognizione: è indubitato che solo l'idealismo trascendentale può dare la vera dottrina delle categorie in quanto l'idea e la realtà si uniscono nello spirito assoluto. Il principio delle categorie moderne è diverso da quello delle antiche, perchè il Dio moderno è ben distinto dal Dio antico; non è l'essere ma lo spirito, non la sostanza ma la causa, non l'obbietto ma il subbietto, non la realtà ma la mente, non un essere incomprensibile ma compreso nella coscienza pura, non è fuori nè sopra le categorie, ma è una categoria che contiene in sè la sua opposta. Questa psicologia trascendente divina non nega l'antica ontologia, ma la comprende perchè compie la cognizione assoluta. Questo spirito è il sommo essere in quanto è spirito, è sostanza in quanto è causa, è la suprema realtà in quanto è suprema mente. Il Dio moderno dunque non è quello della fede che la scienza antica e medioevale ha conservato senza intendere, ma è il Dio della coscienza pura. Ed è questo il più gran progresso dell'umanità moderna, l'aversi creato cioè un Dio degno della ragione e della scienza.

Questo progresso della religione trova un riscontro in quello delle scienze naturali moderne,

le quali accennano a qualche cosa di grande nell'avvenire dell'umanità. Le scienze naturali hanno creata la filosofia della natura, scienza che oggi si addimostra più vera. La filosofia della natura è opera della storia della natura. Pare che la scienza e la storia sieno opposte tra loro: l'una dice idea, l'altra il fatto. Eppure esse si congiungono mirabilmente tra loro, perchè il fatto in quanto è ripetuto addiventa storico, come storico è costante, come costante è assoluto, come assoluto è ideale. La scienza dunque è il compimento della storia, è la sua trasformazione ideale. Le scienze naturali hanno prodotto non già il positivismo della scienza, ma il razionalismo positivo. Non è la filosofia che si è accostata alla fisica, ma questa scienza è addivenuta filosofica perchè il suo progresso la rende degna della filosofia. Oggi la natura è addivenuta filosofica, perchè lo spirito della materia è la mentalità: epperò il materialismo moderno è degno della scienza. E se questo non è, bisogna sconfessare la nostra patria grandezza nella filosofia del secolo XV e XVI. Il materialismo di quei tempi ha, direi quasi, l'odore spirituale; si rassomiglia, anzi supera quello della filosofia antesocratica: Campanella è l'Anassagora redivivo, ma collo spirito di Kant: Bruno è l'Eraclito dei nostri tempi, ma collo spirito di Schelling. Sotto questo rapporto il *rinnovamento della filosofia italiana* iniziato dal Mamiani ha un valore inestimabile. Questo sforzo delle scienze naturali

è parallelo a quello delle religioni. Il medio-evo segnò la lotta fra la scienza e la fede, tra la filosofia e la teologia. Ma quando la scienza addivenne libera? Quando ragionò il domma, e rese razionale l'irrazionale; tentativo, che si trova già nella media età e si svolge nel rinascimento, ove il seme del razionalismo invade sì la natura sì la religione. I grandi filosofi erano allora periti nelle scienze naturali: con esse ove si addimostrava lo spirito libero nell'esame della natura, si apriva il vasto campo del ragionamento teologico. Ma come poteva ragionarsi la teologia senza lo studio storico delle religioni? la storia è la base della scienza: e la filosofia non poteva completarsi, se non avesse svolto l'andamento progressivo dell'umanità in questa parte tanto a lei interessante. Lo studio delle religioni appena accennato nel secolo del rinascimento rimase incompleto per la mancanza delle notizie delle varie religioni: ed il razionalismo, vigoroso nella filosofia, rimaneva imbrigliato dalla teologia. Oggi invece può dirsi la filosofia una teologia razionale in quanto si conosce la storia delle religioni: essa ci ha condotto irresistibilmente al razionalismo della filosofia, come la storia della natura ha prodotto la filosofia della natura. Come la fisica si ha creata una materia degna della scienza, così la filosofia si ha creato un Dio degno della ragione. Questo Dio moderno è la ragione della irresistibile riforma universale, cui tutte le religioni ed in prima la cattolica aspirano. E se sarà immenso l'avvenire che ci preparano

le scienze positive nella cultura dell'uomo, non sarà meno sconfinato il progresso che lo studio delle religioni dovrà produrre: se le prime spiritualizzano l'uomo, le seconde lo perfezioneranno nella vita sociale. Questa storia universale di Dio e del mondo concorre alla formazione della scienza universa per la quale la natura e la soprannatura si compenetrano nella coscienza assoluta della ragione. In questo verbo teologico-naturale, il cui pensiero è la categoria suprema della massima relazione, è riposto l'imperio cattolico della scienza.

FINE.

Pag.	Lin.	ERRATA	CORRIGE
421	8	Simplicio secondo lo stesso Teofrasto	Teofrasto secondo lo stesso Simplicio
425	12	e pag. 535 v. 17 della	dalla
»	16	ευδοξς	ευδοξως
430	20	un sillogismo;	un sillogismo,
431	24	la quantità	la qualità
436	7	intesa	intese
452	16	spandella	spande la
472	21	dagli	da gli
482	3	contiene	si contiene
»	12	nominalismo	il nominalismo
499	9	di Dio come la vecchiaia	come la vecchiaia
530	4	peripatetica e	peripatetica
553	25	Contareno	Contarini
562	2	circostanza	la circostanza
588	21	cronologia	cronologica
594	21	e	è
604	30	ciò e	ciò che
622	5	che identica	che è identica
643	20	con se la quale è nel rapporto di azione e di reazione stessa	la quale è nel rapporto di azione e di reazione con sè stessa
652	14	che l'unità	che è l'unità
654	7	la loro l'identità	la loro identità
659	16	li	il
700	23	È	E
719	25	come è indeterminato	come indeterminato

INDICE

DELLE

MATERIE CONTENUTE IN QUESTO VOLUME

Libro Secondo.

Libro Terzo.

